

Apprendre à philosopher avec Machiavel

Agnès Cugno

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.com

Apprendre à philosopher avec **MACHIAVEL**

Agnès Cugno



La virtù
La Fortuna
L'occasion
Figures du prince
La vérité effective
Les humeurs
Religion
L'Histoire
Les apparences
Le bien commun
L'État

ellipses

Apprendre
à philosopher avec
Machiavel

Agnès Cugno

Normalienne, docteur et agrégée de philosophie

ellipses

Nicolas Machiavel est né pour la politique. C'est du moins ce qu'il écrit à son ami Francesco Vettori dans une célèbre lettre datée du 10 décembre 1513 : « *Le soir tombe, je retourne au logis. Je pénètre dans mon cabinet, et, dès le seuil, je me dépouille de la défroque de tous les jours, couverte de fange et de boue, pour revêtir des habits de cour royale et pontificale ; ainsi honorablement accoutré, j'entre dans les cours antiques des hommes de l'Antiquité. Là, accueilli avec affabilité par eux, je me repais de l'aliment qui par excellence est le mien, et pour lequel je suis né.* »

On ne saurait bien sûr contester cette « vocation » à celui qui, depuis plus de cinq siècles, incarne l'esprit de la politique dans toute sa complexité technique et son ambiguïté morale. Cependant, malgré une volonté explicite d'apporter sa contribution à l'avènement d'une politique digne de ce nom à Florence, et même en Italie, – et, pourquoi pas, à la postérité – les intentions politiques de Machiavel ne sont pas toujours très faciles à saisir. Il y a des pièges, dans cette pensée : des détours, des chausse-trappes, des obscurités, qu'il faut constamment guetter et éclaircir.

La première chose qu'un lecteur doit savoir, c'est qu'il lui faudra prêter une attention toute particulière à la façon dont Machiavel écrit : penseur sans système, non conceptuel, sa pensée toujours incisive et novatrice ne se laisse jamais saisir sans une certaine vigilance, surtout aux moments où elle semble la plus claire. Cette façon d'écrire, à la fois limpide et pleine de difficultés, participe sans doute à la réputation sulfureuse de Machiavel : « *insaisissable* » selon Althusser, le Florentin, tel une pièce d'artillerie, « *marche du côté opposé où il tire* ». Machiavel le confiait d'ailleurs lui-même à Francesco Guicciardini dans une lettre du 17 mai 1521 : « *Il y a déjà un bon moment que je ne dis jamais ce que je pense, ni ne crois jamais ce que je dis, et si pourtant il m'arrive de dire le vrai, je le dissimule entre tant de mensonges, qu'il est difficile de le retrouver.* » Cette pointe un peu acide, envoyée dans une correspondance d'ordre privé, et à propos d'une époque déterminée, ne nous permet pas, bien sûr, de dire ni de faire dire tout ce qu'on veut à Machiavel. Mais elle n'est pas non plus un phénomène isolé. Il y a dans cette saillie la manifestation emblématique de l'ambiguïté propre aux textes machiavéliens. Le thème de la duplicité du langage revient fréquemment sous la plume de Machiavel, et la structure de ses textes montre souvent une grande complexité, manifestement dans le but de perdre la pensée du lecteur pour mieux la manipuler.

Le problème, dès lors, est le suivant : comment lire un auteur qui dit lui-même toujours mentir ? Paradoxe connu, qui plonge le lecteur

dans de vertigineuses difficultés, dès qu'il s'agit de dégager une « théorie machiavélique », qui poserait enfin des jalons fixes, des vérités éternelles, sur ce que Machiavel a dit ou pas.

En réalité, une lecture attentive fait apparaître, au cours des textes, la position de Machiavel : elle se place toujours en retrait, par défaut ou par excès, par rapport à une autorité convoquée ; elle se détermine le plus souvent « en creux », en fonction de ce qu'il nous présente comme exemplaire, ou au contraire, à fuir. Mais jamais elle ne se propose à nous comme un discours théorique tendant à la maîtrise d'un domaine donné, puisqu'elle naît d'un refus.

Ce refus, c'est d'abord celui du style, et de la fiction ; c'est-à-dire de l'inessentiel. « *Cette œuvre, écrit-il dans la dédicace du Prince, je ne l'ai ni ornée ni remplie d'amples cadences, ou de paroles ampoulées et magnifiques, ou de quelque autre artifice ou ornement extrinsèque, avec lesquels nombre d'auteurs ont coutume de décrire et d'orner leurs propos. Car j'ai voulu ou qu'aucune chose ne vous honore, ou que seules la différence de la matière et la gravité du sujet la rendent agréable.* » Si donc on voulait déterminer quel est l'espace qui est ouvert par la pensée de Machiavel, il faudrait dire que c'est celui d'une recherche de l'essence et de la vérité de la politique – au détriment, feint ou réel, de la flatterie des princes.

Mais pourquoi la vérité aurait-elle besoin d'artifices et de masques ? Sans doute cette dissimulation lui est-elle dictée par la nouveauté de ce qu'il écrit : Machiavel dit à la fois que la politique est son élément natif, et qu'il l'aborde en découvreur. Elle est à ses yeux « *une terre inconnue* » dont il se veut l'explorateur, prêt à affronter les périls que « *la nature envieuse des hommes* » ne saurait manquer de mettre sur son chemin. C'est, dit-il dans le même avant-propos des *Discours*, « *une voie encore fréquentée par personne* », sur laquelle il s'engage « *poussé par le désir naturel [...] de réaliser sans la moindre crainte les choses dont je crois qu'elles sont utiles à tous.* » Ainsi Machiavel dissimule-t-il ses innovations sous des termes anciens (comme il le fait avec la *virtù*), ou les met-il subrepticement dans la bouche d'auteurs antiques et irréfutables (Tite-Live, Polybe, saint Augustin ou même la Bible), ou bien encore sous des formes inattendues (le *Prince* est composé comme un « miroir des princes » – manuels d'édification morale à l'usage des gouvernants écrits par les ecclésiastiques médiévaux – alors que son contenu vise un but tout à fait opposé.)

Le lecteur de Machiavel doit être avisé de ces possibilités de double sens, de références « arrangées » aux auteurs, de contradictions apparentes résolues au détour d'un chapitre plus lointain. Mais une fois cet accord passé avec Machiavel, qu'il y a plus à comprendre dans

son texte qu'il n'y paraît au premier abord, sa pensée apparaît dans toute sa modernité, et sa profondeur philosophique.

La seconde précaution qu'un lecteur doit prendre au moment d'aborder la pensée et l'œuvre de Machiavel, c'est de ne pas s'y aventurer sans tenir compte des circonstances historiques de son apparition. Tout d'abord, cela permet de comprendre le tournant décisif qu'elle constitua dans l'histoire des idées. Et ensuite, en replaçant ces textes dans leur contexte historique, on perçoit mieux quelles furent les questions auxquelles Machiavel fut confronté en son temps, et quels étaient les problèmes concrets auxquels il tenta d'apporter une solution.

Le grand, l'immense problème de Machiavel est l'état pitoyable de la politique italienne. Et, en effet, il est permis de se demander ce qu'il en est de la politique à Florence le 3 mai 1469, lorsque Machiavel y voit le jour.

Morcelée en une multiplicité changeante d'états et de cités états indépendants et fiers de leur liberté, divisée par les luttes entre seigneurs rivaux et *condottieri* à la recherche de terres et de richesses, écartelée entre les menées françaises, espagnoles, allemandes, mais aussi papales, qui démultiplient les rivalités préexistantes, l'Italie est un échiquier politique particulièrement disputé à la fin du XV^e siècle. Pourtant Florence, qui s'enorgueillit du titre de *parva romana*, se sent investie de la mission consistant à reprendre le flambeau de la Rome antique et d'assumer après elle l'unité culturelle et politique du pays : « depuis que les bourgeois ont donné à la cité son indépendance de fait, en s'attaquant aux seigneurs et en rasant les châteaux environnants, les Florentins se sont identifiés aux romains », écrit Claude Lefort dans *Écrire à l'épreuve du politique*, au chapitre « Machiavel et la vérité effective ». Identifiés, ajoute-t-il, non pas seulement au sens où ils penseraient reprendre à leur compte les valeurs et les objectifs des anciens romains, mais où « ils se prétendent leurs descendants, affirment que le sang romain coule dans leurs veines. »

Machiavel est de ces Florentins amoureux de leur cité : s'il ne se fait pas d'illusion sur la possibilité de ressusciter telle quelle la Rome antique, il est convaincu de l'importance de la destinée de Florence, ne serait-ce que par égard à la valeur de sa langue, le seul italien digne de ce nom, et de sa vieille tradition républicaine. Il écrira d'ailleurs vers 1515, un court *Discorso o dialogo intorno alla nostra lingua*, dans lequel il dialogue avec Dante, et où il s'agit de prouver que le toscan est l'italien le plus pur et le plus fécond.

Florence peut, et doit, être la nouvelle Rome, parce qu'elle en est l'héritière historique, et surtout parce qu'elle a de quoi fournir au

peuple italien des normes politiques et culturelles solides et vigoureuses.

Or, dans la Florence des Médicis, qui règnent sur la cité en maîtres depuis 1434, que reste-t-il de la splendeur de la République romaine ? Certes, les arts, le commerce, l'ingénierie s'y portent bien ; le rayonnement de la cité toscane durant la Renaissance n'est plus à démontrer. Mais Machiavel se méfie de l'apparat et de la grandeur un peu frelatée du gouvernement médicéen. Nourri d'histoire antique et de préceptes romains, au sortir d'études qu'il est convenu d'appeler des « humanités », Machiavel ne partage pas le goût pour la frivolité des princes italiens en général, ni la pusillanimité des Florentins en particulier. Le principe en vogue chez les Florentins, selon lequel il faut temporiser devant les difficultés, « laisser le temps au temps », choisir une voie médiane en tout, qui n'engage jamais à rien, est pour lui la cause de la déchéance de la cité. C'est à cette mollesse que Machiavel attribue la chute du régime médicéen, en 1494, devant les Français : les princes sont superficiels et efféminés, et les populations engourdies par une vie trop douce et des croyances religieuses qui les éloignent des enjeux bien terrestres de la vie, et leur font négliger le salut de la patrie, la liberté politique et la valeur des institutions.

Choisi le 19 juin 1498 comme secrétaire de la commission des « Dix de guerre » (*Dieci di Baglia*) de la nouvelle république de Florence, autant grâce à sa formation littéraire, que grâce aux appuis de son père Bernardo Machiavelli dans les milieux humanistes, Machiavel entre dans le jeu politique déjà fort averti. G. Prezzolini, dans son ouvrage biographique *Machiavel*, remarque qu'avant son entrée officielle au service de Florence le jeune Nicolas avait été marqué profondément par trois « choses vues » : en 1478, alors qu'il n'avait que neuf ans, il assiste à l'attentat des Pazzi contre les Médicis, qui se solde par la répression cruelle des révoltés (« *Francesco de' Pazzi qui passe nu, pour être pendu aux côtés de l'archevêque Salviati, entre les deux haies d'une foule féroce qui le conspue et le maltraite...* ») ; en novembre 1494, ensuite, il voit Charles VIII, « lance à l'étrier », entrer sans coup férir dans Florence ; enfin, il assistera au supplice de Savonarole, brûlé comme hérétique, Piazza della Signoria, le 23 mai 1498.

Ce n'est pas seulement la violence extrême de ces événements qui les constitue en objets d'expérience politique significatifs ; c'est sans doute surtout la dangereuse instabilité qu'ils indiquent dans les jeux du pouvoir, où rien n'est définitivement mis à l'abri de la *Fortuna*, s'il n'est porté par un certain génie et, surtout, fondé en droit. Les Pazzi n'ont pu mettre à bas la puissance des Médicis, qui devait céder cependant sans résistance aux Français quelques années plus tard. De

même, Savonarole qui avait cru posséder Florence grâce à ces mêmes Français, fut brûlé en lieu et place de ses « bûchers des vanités », érigés contre l'orgueil narcissique de la Florence médicéenne. S'éleva alors une république, celle à laquelle il allait participer, qui serait bientôt renversée par un nouveau règne des Médicis.

Dans ce monde changeant, toute forme de pouvoir, qu'elle soit politique ou religieuse, semble devoir suivre un cycle identique, depuis son avènement jusqu'à son apogée et enfin sa chute inéluctable, avant que s'élève une forme nouvelle ; et ceci, sans que rien ni personne ne paraisse capable d'en arrêter le mouvement, ni d'en infléchir le cours. On peut donc penser que Machiavel arriva aux affaires déjà passablement averti quant à la difficulté et l'incertitude des entreprises politiques.

Durant ses années vouées au service de la république, Machiavel effectua des missions diplomatiques en France, auprès de Louis XII en 1500 puis en 1510, mais aussi en Allemagne à la cour de Maximilien I^{er}, en 1508, et auprès de divers princes italiens, notamment, en 1502, César Borgia, le « neveu » du pape Alexandre VI, qui l'impressionna beaucoup. De ces légations, Machiavel tira ses premières véritables leçons de réalisme politique, et laissa toute une correspondance, ainsi que des rapports, que l'on groupe aujourd'hui sous l'appellation *Premiers écrits politiques*. Sans doute eut-il à cette époque l'espoir de voir se ranimer une vraie vertu politique à Florence, et se réjouissait-il de participer activement à cette renaissance.

Lorsque les troupes espagnoles, au service du pape Jules II, entrèrent en Italie et en chassèrent les Français en 1512, la république de Florence qui avait conservé des relations pacifiques avec la France fut renversée, et les Espagnols ramenèrent les Médicis au pouvoir. Les ambitions politiques personnelles de Machiavel s'effondrèrent : au début de l'année 1513, il fut même soupçonné de conspiration contre les nouveaux maîtres de Florence, et à ce titre emprisonné et torturé. Comme les charges retenues contre lui n'étaient pas très lourdes, et que les dépositions de deux autres accusés l'innocentaient, Machiavel échappa au pire ; il reçut néanmoins six coups d'estrapade, comme le racontent dans leurs biographies de Machiavel Edmond Barincou ou Giuseppe Prezzolini. Il fut ensuite relâché à la faveur d'une amnistie générale décrétée pour l'élection du pape Léon X, mais assigné à résidence dans sa maison de campagne à Sant'Andrea in Percussina.

À présent interdit de séjour à Florence et contraint de mener une existence campagnarde bien loin des cours royales et impériales auxquelles il avait commencé à s'habituer, Machiavel entame une nouvelle existence d'écrivain. À défaut d'agir sur le terrain, il doit en effet se mettre à écrire pour continuer à vivre politiquement : c'est

désormais en observateur, et non plus en acteur, qu'il va accomplir sa vocation politique.

Et de fait, depuis son « exil », il compose ses œuvres majeures : déçu par la faiblesse de Piero Soderini, à la tête de la république depuis 1502 et principal responsable de la chute de la république, il s'interroge sur les fondements du pouvoir démocratique. Quentin Skinner dans son *Machiavel*, nous apprend que dès 1476, le jeune Nicolas avait déjà acheté son propre exemplaire de *l'Histoire* de Tite-Live. Entre 1512 et 1519, Machiavel va donc rédiger les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, dans lesquels, reprenant – et parfois détournant – les réflexions de l'historien latin sur la Rome antique, il décortique les différentes raisons, et les moyens variés, de l'essor ou de la chute des républiques.

Mais en cours de route, vraisemblablement en 1513, il interrompt cette longue méditation sur les régimes républicains, pour écrire le fameux *De Principatibus*, traité « des principautés » qui a fait sa sulfureuse célébrité à travers le monde. Ce livre fut déjà l'objet de vives polémiques bien avant sa parution, qui n'eut lieu qu'en 1532, cinq ans après la mort de son auteur. Il est vrai que ce court écrit, percutant et sombre, se ressent sans aucun doute de l'amertume et du désespoir de Machiavel.

Amertume, probablement, d'avoir perdu sa place aux affaires : mais si le *Prince* est effectivement un ouvrage de circonstance, dont le but était de regagner la grâce des Médicis (à l'origine, c'est à Julien de Médicis que Machiavel avait dédié le *Prince*, mais sa mort prématurée fit qu'il l'adressa alors à son frère Laurent), on ne peut pas douter que Machiavel le composa avant tout parce qu'il voulait « *écrire des choses utiles à qui les écoute* », comme il l'écrit au chapitre XV, et servir une patrie qu'il jugeait en danger. Quoi qu'il en soit de la loyauté de Machiavel envers les Médicis, on peut au moins lui faire crédit d'une volonté tenace et authentique de participer activement à l'exercice du pouvoir politique. Son amertume était donc sans doute plus celle du savant qui n'a pas pu mener sa recherche jusqu'au bout, que de l'ambitieux qui regrette ses privilèges perdus.

Désespoir, parce qu'il avait cru tenir avec l'amitié de Piero Soderini et ses charges officielles le moyen de mettre enfin en œuvre ses projets politiques – notamment une milice citoyenne, qui n'eut jamais le temps de faire ses preuves. Mais les temps n'étaient pas propices à son action, et l'occasion d'éprouver empiriquement ses théories passa irrémédiablement, sans que Machiavel puisse s'en saisir. Il écrit à la fin de la dédicace du *Prince*, qu'il se sent tombé dans « *une grande et continue malignité de fortune* », dont il ne voit pas comment sortir, lui qui pourtant a tant à dire, tant à apporter à Florence. Il y a

de quoi désespérer, quand on est comme lui un médecin injustement retenu loin de son malade le plus cher.

Le *Prince* reçut un accueil très froid de Laurent de Médicis : on raconte que ce prince reçut le même jour en présent deux chiens de chasse, qui l'occupèrent bien plus que l'opuscule de Machiavel ! Il faut dire qu'il est question dans ce livre de choses fort graves, et s'il ne comporte que vingt-six chapitres, la portée politique des thèses qui y sont défendues est considérable.

Romain par instruction, Florentin par affection et politique de naissance, Machiavel ne pouvait que désirer la restauration d'un véritable art politique dans sa cité, et pour cela, appeler de ses vœux un prince, *quel qu'il soit*, républicain ou monarchiste, pourvu qu'il sache saisir et relever la bannière italienne, depuis trop longtemps foulée aux pieds par les puissances européennes et par les papes. Un prince qui se ferait l'interprète de l'histoire, qui serait sensible à « *la qualité des temps* », et saurait mettre dans la matière sociale la forme politique adéquate. Il y a un ordre dans l'histoire, et celui qui saurait le déchiffrer se rendrait maître des événements, pourrait sauver sa patrie de la corruption et de la servitude, et ainsi conserver la liberté et la grandeur de sa cité, pour sa plus grande gloire personnelle et le salut de son peuple.

Peut-être, d'ailleurs, cet ordre n'est-il pas une sorte de « destin » du monde comme pourraient le laisser penser les œuvres de Platon, Aristote ou Polybe, mais plutôt l'effet de la vaillance d'un chef, ou mieux, de ses lois ? Ainsi, le *Prince* et les *Discours* gagnent-ils à être lus ensemble, parce qu'ils semblent poursuivre un même but, bien que le premier analyse le pouvoir monarchique, et les seconds les régimes démocratiques : déterminer les qualités d'un gouvernant, qu'il s'agisse d'un homme seul ou d'un peuple, susceptible non seulement de créer, mais aussi de diriger et, surtout, de maintenir, un état stable et plein de vie.

L'idée la plus moderne de Machiavel est sans doute de pressentir que la politique, plus que l'exercice du pouvoir *comme force*, actuellement et concrètement à l'œuvre, est avant tout une question de puissance au sens aristotélicien de *possibilité*. Et de comprendre que la première puissance du prince était sa capacité à déployer une activité herméneutique : il s'agit pour le prince d'interpréter l'histoire, de lui donner une orientation et une signification, comme un musicien virtuose interpréterait une partition. Dès lors, le pouvoir du prince passe par le sens qu'il va donner aux situations aux yeux du peuple, et donc par les apparences de ses actions. Ce génie de la politique, Machiavel le nomme *virtù*, reprenant le concept romain de la *virtus*, qui désigne d'abord le talent politique et l'excellence civique, sur le

modèle grec de l'*arètè* (ἀρετή), la dimension morale en moins. La *virtù* est surtout une sensibilité fine aux possibilités offertes par une situation politique donnée, permettant à celui qui en est le porteur de mener une action à son plein accomplissement.

Si le *Prince* a fait scandale, c'est parce que comme énoncé au chapitre XV, Machiavel veut plutôt « *suivre la vérité effective des choses que l'idée qu'on s'en fait* ». C'est ainsi, déclare-t-il au chapitre XVIII, qu'un prince doit « *savoir entrer au mal quand il y a nécessité* », et doit pouvoir « *agir contre sa parole, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion* ». Ce qui heurte tant les lecteurs de Machiavel depuis ces fameux chapitres, c'est ce qui sous-tend ces assertions, plutôt que ce qu'elles décrivent : les princes du XVI^e siècle n'étaient pas meilleurs que ceux d'aujourd'hui et n'ignoraient rien de la ruse et de la force qu'il convient d'employer en politique. En revanche, on n'avait jamais à ce point déclaré ouvertement l'indépendance radicale de la politique et de la morale. Le prince, s'il veut conserver son pouvoir, doit accepter de se compromettre avec la possibilité du mal – et notamment avec ce que, plus tard, on a appelé la « raison d'État ».

Remarquons au passage que c'est Giovanni Botero, penseur jésuite italien, fermement opposé aux thèses de Machiavel, qui inventera le concept de « Raison d'État », dans son œuvre *Della ragion di stato*, publiée en 1589, bien après la mort de ce dernier. Ce principe permet à l'État de s'excepter du droit commun lorsqu'il est en péril, et ainsi de commettre des crimes, ou de procéder à des arrestations et des mises au secret, lorsque ces actes – répréhensibles mais bien circonscrits et soigneusement dissimulés – ont pour but l'intérêt supérieur de la nation. Machiavel ne possédait pas encore les outils conceptuels nécessaires à cette notion – et en particulier l'idée de « d'État » moderne, qu'il a pressenti mais jamais théorisée. S'il n'est pas, comme on le croit souvent, le créateur de la raison d'État, il n'en est, *a fortiori*, pas non plus le défenseur acharné.

En revanche, il est vrai que pour lui la liberté et le bien commun sont des fins qui méritent qu'on leur sacrifie toutes les autres valeurs, même parfois la vie des hommes, et qu'on emploie pour les atteindre tous les moyens adéquats – y compris les pires, jamais cependant on ne lit sous sa plume que « la fin justifie les moyens ». C'est qu'il ne s'agit pas pour Machiavel de « justifier » les moyens utilisés pour parvenir à n'importe quelle fin jugée « bonne ». La liberté du peuple et le salut de l'État, qui sont en réalité une seule et même chose, constituent la seule fin possible pour le prince ; cet objectif « républicain » est le seul qui permette à un gouvernant de conserver sa place, le tyran étant invariablement renversé par la violence qu'il aura suscitée lui-même. De plus, si la force et la ruse sont les moyens

dont un prince doit nécessairement *savoir* se servir pour atteindre son but, cela ne signifie pas qu'il *doive* le faire dès que son intérêt l'exige. Il ne s'agit donc pas de n'importe quelle fin, ni de n'importe quel moyen : l'ignorer ferait effectivement de Machiavel un suppôt de l'immoralisme. On raconte par exemple que le « *Old Nick* » qui désigne le diable en anglais serait le « vieux Nicolas » Machiavel...

Les anti-machiavélistes, parmi lesquels on compte G. Botero, T. Bozio, T. Fitzherbert, I. Gentillet, Voltaire, ou plus récemment L. Strauss, qui voit encore en Machiavel, dans ses *Pensées sur Machiavel* (p. 79), parues en France en 1982, un « *blasphémateur* », « un *séducteur et un corrupteur* », a fait son fonds de commerce de ce genre de simplifications des thèses de Machiavel, méconnaissant leur complexité et leur logique propre. Le *Prince* est un livre novateur, incisif et certainement troublant pour ses premiers lecteurs, mais c'est la tradition anti-machiavéliste des XVII^e et XVIII^e siècles qui en a fait l'âme damnée des tyrans et des conspirateurs. Or, si Machiavel n'est ni pieux, ni moralisateur lorsqu'il parle de politique, l'indépendance du champ politique à l'égard de la morale et de la théologie n'implique nullement qu'elle soit corrompue, ni contraire aux valeurs fondamentales de l'humanité.

Les Encyclopédistes, et notamment Diderot dans son article « Machiavélisme » soutiendront à l'inverse la thèse d'un Machiavel ami des peuples. Comprendre que Machiavel a pensé l'intérêt supérieur de l'État sans préconiser pour autant le recours systématique à la ruse ni à la violence, et reconnaître qu'il assigne au pouvoir politique une fin républicaine, amoral mais politiquement juste, c'est avoir démêlé déjà un nœud essentiel de l'écheveau machiavélien ; et c'est échapper aux plus graves des méprises qu'habituellement on commet sur son compte – et que ses contemporains commettaient déjà, tant son point de vue, qui renvoyait dos-à-dos la scolastique médiévale et l'humanisme, était inédit.

Avant même la fin de sa relégation, lors de ses passages à Florence, Machiavel fréquente les *Orti Oricellarii*, nom latin donné aux jardins où Cosimo Rucellai, le propriétaire des lieux, recevait ses amis, intellectuels libéraux et libertins. On pense que c'est là que Machiavel eut vent de *l'Histoire* de Polybe, à laquelle il fait de nombreux emprunts dans les *Discours*, lui qui ne savait pas le grec. Il y fit sans doute lecture de son théâtre et de ses petites œuvres littéraires, dont l'histoire a retenu surtout *La Mandragore* (1518) et *Clizia* (1525). Dans cette dernière, le vieux Nicomaco amoureux d'une jeunesse pourrait bien être Nico (las) Mac (hiavel) lui-même, marié à l'honnête Marietta Corsini, mais très amoureux de la jeune chanteuse Barbera. Il est probable qu'il y conçut aussi le projet de son *Art de la Guerre*, qu'il

écrivit en 1521.

Cet ouvrage connut un succès considérable au cours du XVI^e siècle : on en fit vingt-trois éditions à travers l'Europe, dont douze entre 1521 et 1554 en Italie, et de nombreux plagiats et contrefaçons hors d'Italie. Son contenu fut pourtant largement critiqué par les hommes de terrain, tandis que les lettrés de « l'humanisme militaire » lui faisaient bon accueil. On raconte partout cette anecdote selon laquelle Machiavel, ayant demandé à Jean des Bandes Noires, fils de Jean de Médicis et Catherine Sforza, la permission de disposer des fantassins sous les murs de Milan selon les règles qu'il avait longuement exposées dans son ouvrage, fut rapidement débordé par le nombre des soldats et la complexité du mouvement à opérer : il fit, deux heures durant, manœuvrer ses troupes sans succès ; il fallut que Jean des Bandes Noires, pressé d'aller manger et lassé du spectacle, reprît ses troupes en main en quelques minutes, pour qu'enfin l'ordre revînt...

Machiavel ne serait-il qu'un « *mauvais instructeur de la guerre en l'air* », comme le dit Brantôme, un « soldat sur le papier », un intellectuel sans expérience, incapable de mettre lui-même en œuvre les principes qu'il préconise ? Il est vrai qu'il montre par exemple dans ce traité une défiance pour l'artillerie bien mal inspirée... malgré tout, selon l'analyse de Ch. Bec et F. Verrier dans l'introduction à *L'Art de la guerre* des *Œuvres* de Machiavel, si les militaires ont éreinté ce traité, c'est sans doute parce qu'il remettait en cause une grande partie de leurs convictions, notamment en rendant les *condottieri* en partie responsables de la crise politique italienne, et en affirmant que celle-ci ne pouvait pas être réglée par le seul recours à l'armement moderne.

Machiavel dédicace les œuvres de ces années 1520-1521 à ses amis des jardins *Oricellarii* : *L'Art de la guerre* à Lorenzo di Filippo Strozzi, les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, à Cosimo Rucellai et Zanobi Buondelmonti ; et à ce dernier ainsi qu'à Luigi Alamanni, la *Vie de Castruccio Castracani de Lucques*, biographie d'un tyran médiéval à travers laquelle il poursuit son projet de renouvellement militaire et sa recherche du prince idéal. C'est qu'en effet, Machiavel leur doit beaucoup : dès 1519, par l'entremise de Lorenzo di Filippo Strozzi, il obtient d'être à nouveau reçu chez les Médicis. Et, mieux, en 1520, sur le conseil du cardinal Jules de Médicis, il est engagé par l'université de Florence comme historiographe, pour 100 florins par mois.

Machiavel se prend alors à espérer un retour aux affaires. Dès la fin de l'année 1520, et jusqu'en 1526, il travaille à la rédaction des *Histoires florentines*, vaste fresque historique qui s'étend de la fin de l'empire romain en Italie, jusqu'à 1492 à Florence. Désormais historiographe officiel des Médicis, Machiavel doit obéir aux règles du

genre, définies par les historiens humanistes, et notamment Leonardo Bruni, auteur des *Historiae florentini populi* (1414), et Poggio Bracciolini, *Historiae florentini populi* (1454-1459) : concision dans l'écriture, division de l'histoire en livres précédés d'introductions « philosophiques », récits de bataille, descriptions psychologiques des personnages à vocation plus ou moins hagiographique... Il ajoutera cependant à la portée pédagogique de cette œuvre une fin scientifique qui le distingue de ses prédécesseurs : Machiavel ne veut pas seulement recenser les épisodes de l'histoire, mais aussi et surtout dégager les liens logiques qui existent entre eux, mettre au jour les causes permettant de comprendre la succession de ces événements. C'est, remarque Quentin Skinner, le thème de la corruption qui semble fournir l'axe majeur de la réflexion de Machiavel sur l'histoire de Florence : comment en déceler les symptômes dans une cité ? Et surtout : comment y remédier, et empêcher les rechutes ? Le constat est si amer en ce qui concerne Florence, que Machiavel semble renoncer à faire l'analyse du gouvernement médicéen après la mort de Côme, où le régime devient de plus en plus personnel, tyrannique, corrompu, et aussi de plus en plus impopulaire. Il laissera donc les huit livres des *Histoires* inachevés.

En 1521, Machiavel, envoyé en mission au chapitre général des franciscains à Carpi, rencontre Francesco Guicciardini, administrateur de la région pour le compte du pape. Cet aristocrate florentin sera durant les dernières années de la vie de Machiavel un ami fidèle, et un interlocuteur précieux pour l'écriture des *Histoires*. En 1525, il présente son œuvre historique à Jules de Médicis, à présent pape sous le nom de Clément VII, qui la trouva fort à son goût. Heureux de servir à nouveau, Machiavel fut cependant confiné à des tâches subalternes : comptes, vérification des murs d'enceinte, une ou deux légations sans importance... juste de quoi vivre dans l'espoir de retrouver un jour un poste au service de Florence.

Mais Machiavel joua de malchance une fois encore. Au printemps 1527, les troupes de Charles Quint entrent à nouveau en Italie. Horrifiant toute la chrétienté, ses soldats avancent sur Rome et la mettent à sac le 6 mai. Clément VII ne s'en remettra pas, et entraînera dans sa chute le gouvernement des Médicis, qui prendront la fuite dès la proclamation de la république à Florence, le 16 mai. En un tournemain, le destin de Machiavel bascule à nouveau : le 10 juin 1527, sa candidature à un poste de secrétaire de la république est refusée par le Grand Conseil. Ironie du sort, c'est cette fois pour avoir été trop proche des Médicis, qu'il est de nouveau classé dans les rangs des traîtres.

Une fois encore dans le mauvais camp malgré lui, Machiavel

succombera quelques jours après, le 21 juin, d'un mal difficile à identifier. Fut-il définitivement désespéré par ce dernier refus des Florentins ? Était-il déjà malade depuis longtemps, comme pourraient le laisser penser les pilules qu'il prenait depuis quelque temps ? Il fut enterré à Santa Croce le lendemain, où l'on peut encore lire sur sa tombe qu'« *aucun éloge n'atteindra jamais à la grandeur de ce nom* ».

La postérité s'est pourtant chargée de lui attribuer le meilleur comme le pire. Instructeur républicain des peuples à qui il aurait enseigné la duplicité des princes pour mieux les combattre selon Rousseau, qui écrit dans le *Contrat social*, III, 6, que « le *Prince* est le livre des républicains », il est pour Voltaire dans sa *Préface* à *L'Anti-Machiavel* de Frédéric II, un donneur de « *leçons d'assassinat et d'empoisonnement* ». Admiré par Spinoza et Hegel, d'autres comme Staline ou Mussolini se réclamèrent aussi de lui... Décidément « *insaisissable* », Machiavel a néanmoins délimité pour l'éternité le champ de la politique par rapport à la morale, et ouvert ainsi une nouvelle alternative de pensée politique, face à la scolastique médiévale et à l'humanisme de son temps.

La virtù

S'il y a bien une notion qui est propre à Machiavel, c'est la *virtù*. Depuis plus de cinq siècles, elle fait le désespoir des traducteurs, qui échouent toujours à rendre son sens spécifique par un équivalent simple comme « vaillance », « génie » – mot tout aussi énigmatique – ou « force d'âme ». C'est sans doute en remontant aux origines gréco-romaines de ce terme que l'on peut en éclaircir le sens.

Avançant masquée, la *virtù* machiavélienne se cale apparemment sur l'ancienne notion romaine de *virtus*, qui est la « vertu » du *vir*, c'est-à-dire de l'homme conçu du point de vue de sa virilité – l'homme défini selon son sexe et non selon l'espèce comme *homo* – mais aussi relativement à sa maturité morale, c'est-à-dire l'homme qui n'est pas une femme et plus un enfant, qui est donc apte à la vie politique : d'ailleurs, le jeune garçon accédait à l'âge adulte en revêtant, à sa majorité, la « *toge virile* ».

Ainsi, pour un romain, la *virtus* attendait-elle le nombre des années : elle dit la puissance physique, la *fortitudo*, mais aussi la perfection civique et morale, purement viriles. Le lieu de prédilection de la *virtus* romaine est l'action politique, dans la cité, et elle est donc une activité pratique, irréductible à une pure connaissance.

Ce premier sens de *virtus* était fortement marqué par celui de l'*aretê* grecque, « excellence civique », que Socrate et Platon avaient amené à signifier la bonté morale qui autorise un citoyen à gouverner tous les autres. On voit notamment dans le *Ménon*, comment la conception socratique de la vertu s'oppose, comme exercice strict de la justice, à celle de son interlocuteur, jeune noble thessalien, élève du grand sophiste Gorgias, pour qui elle se confond avec le talent politique et militaire, et, finalement, avec une utilisation du pouvoir à des fins personnelles. L'homme accompli pour Ménon comme pour Gorgias, représentants de la *doxa* athénienne contemporaine, est celui qui est plein de ressources pour lui-même et pour ses amis, et qui a une conception plus rétributive que coopérative de la justice : il s'agit de faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis. C'est ainsi que l'on est un homme responsable et un citoyen respecté, qui ne risque pas, par sa nonchalance, de « *finir par habiter une maison vide* », selon la célèbre menace de Callidès à Socrate dans le *Gorgias*. Cette vertu non socratique remonte à Homère, chez qui l'*aretê* se mesurait à l'aune

de l'*aidôs*, l'honneur, que l'homme de valeur s'attirait en combattant.

Ayant suivi la leçon platonicienne, Aristote juge l'homme vertueux à sa justice, *dike*, c'est-à-dire à son équité, ainsi qu'à sa légalité. Progressivement, en effet, la notion est passée d'une acception aristocratique à un sens plus démocratique, au sens où elle devient la qualité de tout citoyen. Sans affaiblir la valeur physique du vertueux, l'*aretê* prend déjà un sens nettement politique. *Aretê* dit donc l'excellence propre de l'homme, animal politique, tenu à la *kalokagathia* (l'être « bel et bon ») dans la cité.

La *virtus* – *aretê* relevait donc d'abord de l'exercice efficace du pouvoir dans un contexte de bonté morale et civique, liée à l'harmonie sans solution de continuité de l'univers politique et du monde métaphysique. L'homme vertueux n'est pas seulement moral, il est cosmologiquement harmonieux avec le monde qu'il habite. La liberté grecque s'inscrit dans le mouvement réglé des planètes et de la *physis* en général : rien ne s'y fait en vain, tout conspire ensemble à la plus grande efficacité, d'où naît la plus prodigieuse beauté.

Selon Cicéron, la perfection de l'ordre politique étant ce qui plaît le plus aux divinités, le bonheur individuel passe donc par le service de l'État. Comme le rappelle Machiavel lui-même dans les *Discours*, la République romaine faisait rejaillir sur ses serviteurs gloire, richesses et honneurs, en récompense de leurs peines. Cette reconnaissance terrestre ne se substitue pas à la vie éternelle et bienheureuse que permet la vertu politique ; mais elle en est le signe avant-coureur, et la récompense pour avoir, dès ici-bas, satisfait les dieux.

Le bien public est donc le passage obligé de la *virtus* individuelle : Caton et Scipion furent de ce point de vue exemplaires ; et même si à la fin du *Songe de Scipion*, et ailleurs dans le *De Republica*, Cicéron exhorte à se libérer du corps pour se livrer à la méditation et à « *la contemplation de ce qui est au-delà* », ce sont encore « *les soins accordés au salut de la patrie* » qui sont dits « *les plus nobles* », et les plus propres à faire prendre à l'âme son envol vers la Voie lactée le jour venu.

À partir du XV^e siècle, prolongeant et reprenant le discours antique de la *virtus-aretê*, les humanistes italiens élaborent une notion de *virtù* qui renvoie à la puissance d'agir, contre la *virtus* exemplaire et contemplative du prince chrétien médiéval. Celle-ci se fondait sur les sept vertus chrétiennes : trois vertus théologiques (Foi, Espérance, Charité), et quatre cardinales (Force, Tempérance, Prudence et Justice), les premières, divines, étant supérieures aux secondes, humaines, dans la mesure où elles sont la condition de leur effectuation. À la différence de cette conception de la *virtus* qui repose sur la grâce divine, l'humanisme renaissant rend à l'homme la

capacité à être vertueux par ses propres forces. C. Bec remarque qu'un « *des préceptes sur lesquels Salutati revient avec insistance dans sa correspondance est celui de la vocation de l'homme à agir en ce monde. [...] Il déclare que sont bons les actes réalisés par les hommes dans un étroit accord entre la raison et la volonté* ». Il voit dans cette affirmation une première élaboration de la notion de *virtus*, comme « *capacité de l'homme qui se fortifie dans l'action, dans la lutte, et fonde la liberté humaine* ». Dans sa *Vie civile*, le Florentin Matteo Palmieri (1406-1475), chef d'entreprise et humaniste, définira lui aussi l'homme d'exception par la *virtus* et la *fortezza* (courage et force).

Héritier de cette lente stratification de sens successifs, Machiavel arrachera pourtant la *virtù* à son sens platonicien d'excellence morale, pour retrouver un sens romain, plus politique, qui établit une réciprocité parfaite entre la stabilité du politique et la *virtus* du citoyen : l'une est la cause de l'autre et *vice versa*. Il ne se contente cependant pas de revenir à cette définition romaine de la *virtus* : son geste consiste à « *revenir à la mise en œuvre formelle de la définition romaine, et à demander s'il y a une virtù par laquelle l'innovateur, isolé en soi de la société morale, peut imposer une forme à sa fortuna* », comme l'écrit J.-G. A. Pocock dans *Le Moment machiavélien*.

Là où le néoplatonisme et le christianisme pensèrent une vertu qui avait pour fin la divinité, Machiavel au contraire ne voit que l'héroïsme de l'homme virtuose, pour qui la liberté et la gloire sont les seuls biens. Le prince de Machiavel n'est pas l'homme de bien cicéronien : on le voit assez dans le chapitre XV du *Prince*, où on lit que celui « *qui veut en tous les domaines faire profession de bonté, il faut qu'il s'écroule au milieu de gens qui ne sont pas bons.* »

Plus étonnant, la *virtù* machiavélienne rompt aussi avec la *virtus* humaniste, dans la mesure où le bien commun n'est jamais conçu chez lui comme un idéal qui élèverait l'homme, mais bien plutôt comme le rapport le plus harmonieux possible des forces en présence, qui permet la plus grande liberté et la plus grande sécurité des hommes *tels qu'ils sont*. Michel Sénellart, dans *Les Arts de gouverner*, montre qu'à l'opposé de la conception humaniste des rapports entre fortune et *virtù*, Machiavel vide celle-ci de sa substance éthique, en l'inscrivant dans « *une pure dynamique de rapports de force* » : la *virtù* ne correspond plus à un ensemble de qualités morales stables, mais exige au contraire une absolue mobilité : il faut savoir changer avec les temps. La *virtù* n'est plus ce qui impose une forme définie à l'avance à une fortune capricieuse, mais la force qui permet de se couler dans le lit de ce fleuve impétueux, en fonction de ce qu'exigent les circonstances.

La *virtù* chez Machiavel est donc une sorte de courage, physique et moral, mais surtout un discernement particulier. Une aptitude

extrêmement développée à percevoir, dans une situation donnée, les forces en présence et les occasions à saisir. Autrement dit, le prince virtuose est celui qui sait sentir dans quel sens « *souffle le vent de la fortune* », et peut alors saisir l'occasion d'agir efficacement. Car l'échec de nos actions en général, et de celles des princes en particulier, vient souvent selon Machiavel, de ce que nous ne sommes pas assez attentifs aux circonstances dans lesquelles nous agissons. Prisonniers de nos habitudes, ou de notre nature, nous ne prenons pas garde qu'il faut toujours adapter nos actions à « *la qualité des temps* », savoir saisir le moment opportun lorsqu'il se présente, mais aussi savoir attendre lorsque les conditions ne sont pas favorables – sans quoi l'action, même la mieux pensée, échouera.

Cette référence au « moment propice » ou à la capacité de saisir l'occasion pourrait faire ressembler la *virtù* machiavélienne à la prudence d'Aristote. Chez ce dernier également, ce qu'il appelle « vertu » est une sagesse pratique, un savoir agir qui requiert discernement et précision. Mais la *virtù* de Machiavel a une particularité : c'est un génie politique, et non pas moral. L'homme qui la possède n'est pas nécessairement un homme de bien et de justice, c'est un virtuose, à l'image de César Borgia, Romulus, Thésée, Moïse ou Cyrus, qui sont les cinq plus grandes figures du prince que l'on trouve chez Machiavel, et qui sont également cinq meurtriers...

Pour Machiavel, agir bien signifie poser des actes efficaces. L'efficacité, en politique, tient lieu de vertu : rien de pire qu'un prince impuissant, maladroit ou velléitaire ; mieux vaut encore un prince méchant, mais déterminé et efficace. D'abord parce que les grands forfaits ont plus d'allure que les rapines mesquines, et ensuite, parce qu'elles servent au moins à ceux qui les commettent. Mais surtout parce qu'en réalité, la *virtù*, si elle n'est pas normée moralement, est cependant normée éthiquement : le virtuose, quoiqu'emmené par le vent de la Fortune, ne *peut* pas être seulement un inconstant, prêt à retourner sa veste en fonction de ses intérêts personnels.

La *virtù* ne poursuit qu'un seul but : la liberté politique des peuples (ce qui signifie seulement la possibilité pour un peuple de se donner à lui-même ses lois, en votant, du moins en ce qui concerne les individus admis à la citoyenneté, et de décider de sa conduite à égard de ses voisins). Aucun prince, si doué soit-il, ne peut donc bafouer cette valeur suprême de la politique machiavélienne, la liberté, sans courir à sa perte, renversé par un peuple, ou écrasé par des ennemis intérieurs ou extérieurs dont il aurait suscité le mépris ou la haine. Il y a donc une *nécessité pragmatique, et non morale, de l'action juste*, chez Machiavel. Même le tyran doit, pour sa propre sécurité, éviter la haine du peuple, s'il veut continuer à régner : la liberté est donc nécessaire à

l'exercice du pouvoir, et la *virtù* est la force qui tend à sa réalisation.

On peut dès lors dégager la spécificité de la *virtù* machiavélienne, relativement à ses origines gréco-romaines, ou à sa version contemporaine humaniste : sa nature républicaine.

D'abord, Machiavel remplace la *virtus* par une *virtù* beaucoup plus personnelle, incarnée dans un individu singulier ; elle est plus proche d'une habileté, d'une « virtuosité », *acquise* par l'éducation, que de la *kalokagathia* grecque, liée à la naissance et à l'âge. Là où toute une classe d'âge atteint « naturellement » à l'*aretê*, un seul « virtuose » se démarquera de ses pairs par son intuition politique. Nuance notable, car si la *virtus* romaine, comme l'*aretê* grecque, véhicule le présupposé aristocratique que la noblesse de l'âme est innée, la *virtù* machiavélienne, bien plus démocratique, dépend seulement du soin que les États vont apporter à l'instruction politique donnée à leurs citoyens.

Ensuite, la *virtù* est un phénomène purement politique : on lit dans *L'Art de la guerre*, livre II, chapitre XIII, que « les hommes deviennent d'excellents soldats et montrent leur vaillance (*virtù*) en fonction de l'emploi et de l'éducation que leur donne le pouvoir, que celui-ci soit une république ou un roi. Il faut donc, que là où il y a beaucoup de pouvoirs, apparaissent de très nombreux hommes de valeur ; là où il y en a peu, ils sont également peu nombreux. » Ainsi, le degré de politisation d'un peuple le rend plus ou moins « virtuose » : la condition d'apparition de la *virtù* est la quantité de « pouvoir ». Peu importe pour l'instant qu'il s'agisse d'une république ou d'une monarchie. Le pouvoir est l'aiguillon qui se substitue à celui de la nécessité pour rendre les hommes plus résistants, plus forts, moins paresseux. Le pouvoir est, en soi, la matrice de la *virtù*.

Dans la suite du même chapitre, à propos de l'Afrique, Machiavel poursuit en affirmant qu'« il y apparut davantage d'hommes valeureux, parce que dans les républiques on honore la vaillance (*virtù*), dans les royaumes on la craint. Il en résulte que dans les premières, on engendre des hommes vaillants (*virtuosi*), alors que dans les secondes (*sic*), on les étouffe. » La république de Carthage, guerrière, avait donc deux atouts majeurs : contrairement aux cités d'Asie dont Machiavel prend l'exemple juste avant, elle était toujours en guerre, ce qui mettait les citoyens dans la nécessité d'être de valeureux soldats. Ensuite, c'était justement une république : cet atout majeur trouve sa justification au chapitre V des *Discours*, livre I, où Machiavel établit que les républiques qui ont donné au peuple la garde de l'État, et donc de sa liberté, ne craignent pas la *virtù*, qui ne peut rien leur retirer du pouvoir qu'elles partagent entre tous.

Ainsi le pouvoir politique engendre-t-il le pouvoir de la *virtù*, et l'homme vertueux est-il entretenu par la république comme un allié. Dans les monarchies, en revanche, le pouvoir appartenant à un seul peut être ravi au prince par l'homme vertueux – qui devient alors un rival dangereux, que l'on doit tenter de faire disparaître autant que possible. Dans les *Histoires florentines*, au chapitre 33 du livre VII, Machiavel met cette même idée dans la bouche du milanais Cola Montano, en ces termes : « *Il déclarait que tous les hommes réputés s'étaient formés dans des républiques et non sous des princes. Car les unes forment des hommes de valeur, et les autres les étouffent ; les unes profitent de leurs talents, les autres les craignent.* »

La *virtù* tire donc son origine de la politique, et demeure en particulier dans les républiques. Là, elle se propage, et la *virtù* d'un seul devient celle de tout un peuple. C'est ainsi qu'elle devient stable dans un pays, soit par imitation et émulation entre les citoyens, soit par l'institution de lois « vertueuses » qui permettent, mieux que la succession d'hommes de valeur à la tête de l'État, une pérennité de la *virtù*. C'est ce que suggère Machiavel dans les *Discours*, livre I, chapitre XX : « *On voit comment la succession sans interruption de deux grands princes suffit pour conquérir le monde. [...] Une république doit faire encore mieux, car elle a les moyens de choisir non seulement deux princes qui se succèdent, mais une infinité d'hommes très valeureux qui se succèdent l'un l'autre.* » Une république, à condition d'être bien ordonnée, c'est-à-dire d'avoir de bonnes lois, peut donc organiser une succession délibérée d'hommes de valeur pour la gouverner, contrairement à la monarchie, où la succession héréditaire est toujours dépendante de la fortune, qui fera – ou non – du successeur un vertueux.

Ce troisième atout – à savoir la transmissibilité de la *virtù* d'un homme à un État par les lois – achève la description des républiques comme creuset de la *virtù*, et de celle-ci comme valeur républicaine. République et *virtù*, comme le montre ce passage de *L'Art de la guerre*, 11, 13, finissent d'ailleurs l'une avec l'autre : « *Comme il est vrai que, là où il y a plus d'États apparaissent plus d'hommes de valeur, il en résulte nécessairement que, ceux-ci disparaissant, la vaillance (virtù) disparaît peu à peu, car s'éteint la cause qui rend les hommes valeureux (virtuosi).* »

La *virtù*, on le voit bien ici, est à la fois cause et effet de la république. Ainsi, plus qu'un « sens » ou un « génie » politique individuel, la *virtù* est d'abord l'esprit du politique en général ; elle est ce qui naît lorsque les conditions de la liberté politique sont réunies, elle maintient la république en ordre, et elle disparaît avec elle. Ceci nous permet le raccourci suivant : la *virtù* est la racine de la liberté politique – dans la mesure où elle est le sens qui permet au vertueux

d'instaurer un ordre politique nouveau, lui permet de le maintenir contre les coups de la fortune et d'éviter les erreurs stratégiques, et qui, une fois transformée en lois, assure la puissance de l'État et réalise la liberté du peuple.

Cette notion nouvelle « dissimulée » sous une forme antique permet à Machiavel de parler de choses absolument inédites, comme l'avènement d'un État-nation italien (il faudra attendre 1870 et Garibaldi pour le voir), avec des mots anciens que chacun croît déjà connaître, et d'énoncer ainsi des idées subversives plus tranquillement qu'avec une nouvelle terminologie.

En effet, la *virtù*, à travers le prince, est la force de développement politique de l'humanité dont Machiavel attend la restauration de la puissance italienne. Au fur et à mesure que son œuvre avance, on a toutefois l'impression que Machiavel favorise de plus en plus la *virtù* des lois, au détriment de celle des princes. Peut-être a-t-il été déçu par les piètres réalisations de Piero Soderini à la tête de la république et par l'échec de César Borgia, qu'il aurait d'abord volontiers donné comme exemple à tous les princes ? Plus vraisemblablement, il semble qu'arrive à maturation en lui l'idée d'État, au sens moderne où Hegel l'entendra au XIX^e siècle, à savoir la réalisation *dans des institutions* (et non un homme providentiel) de l'Idée de la liberté. Gramsci remarquait que Machiavel avait, le premier, identifié le rôle de l'Église catholique et l'œuvre anti-nationale des princes, comme la cause du retard de l'Italie dans la constitution d'un État-nation.

Il est tout à fait étonnant de constater que, de même que Hegel pense un processus dialectique d'objectivation de l'Esprit dans l'Histoire mondiale, à travers des peuples qui ont semblé en incarner à chaque époque les avancées les plus significatives, de même Machiavel décrit une « migration » de la *virtù* à travers les époques et les pays. Cette proximité n'est sans doute pas fortuite, puisque Hegel a lu, compris et admiré Machiavel. On peut en effet lire dans certains passages de l'œuvre du florentin l'idée selon laquelle la force d'engendrement du politique dépasserait la simple personne de quelques hommes d'exception, et traverserait à travers eux le monde de part en part. *Sic transit gloria mundi*, pourrait-on dire : les princes seraient les intermédiaires à travers les qualités desquels s'accomplirait la marche de l'humanité vers la maîtrise consciente de sa destinée, c'est-à-dire vers l'instauration lucide et pérenne de la liberté politique.

Dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Machiavel s'interroge sur le pouvoir démocratique, prenant pour maître-étalon des républiques la Rome antique, telle qu'elle est décrite par l'historien latin. Machiavel consacre le second livre à la politique extérieure de Rome, et plus particulièrement, puisqu'il faut qu'une république s'agrandisse ou qu'elle meure, à l'extension de son empire. Dans l'Avant-propos, Machiavel justifie le recours à des exemples si lointains par le fait que la *virtù* des institutions romaines reste exemplaire pour l'Italie décadente. Il énonce dans les premières lignes un principe essentiel : le bien et le mal varient de pays à pays, selon le changement de leurs mœurs, c'est-à-dire selon la présence ou l'absence de *virtù*. Dans un second temps, depuis « Il n'y avait que cette différence... » jusqu'à « l'empire romain d'Orient », il établit les étapes de cette migration, avant de suggérer dans le dernier mouvement du texte que la *virtù* s'incarne dans les peuples où « les bonnes lois et les bonnes armes », selon l'expression qu'il emploie au chapitre XII du *Prince*, permettent à de grands hommes de voir le jour : la religion, le droit et la discipline militaire sont les instruments de la *virtù* des peuples.

« Les choses humaines étant toujours en mouvement, il faut qu'elles montent ou qu'elles descendent. On voit une cité ou un pays être organisés de façon civile par un homme de valeur et on les voit progresser vers un mieux pendant un certain temps. [...] Pensant pour ma part à la façon dont procèdent les choses, j'estime que le monde a toujours été pareil et qu'il y a toujours eu en lui autant de bien que de mal. Mais je pense que le bien et le mauvais varient de pays à pays, comme on le voit d'après la connaissance que l'on a des royaumes antiques, qui changeaient du bien au mal en fonction du changement de leurs mœurs, sans que le monde changeât. Il n'y avait que cette différence que, là où il avait d'abord placé cette vertu (virtù) en Assyrie, il la plaça ensuite chez les Mèdes, ensuite en Perse, jusqu'à ce qu'elle parvînt en Italie et à Rome. Si l'empire romain n'a pas été suivi d'un empire aussi durable et où le monde a rassemblé toute sa vertu (virtù), on voit toutefois qu'elle a été partagée entre de nombreuses nations qui vivaient vertueusement (virtuosamente). C'était le cas du royaume des Francs, de celui des Turcs et du Sultan ; c'est maintenant celui des peuples d'Allemagne : c'était auparavant celui de la secte des Sarrasins, qui firent de grandes choses et occupèrent une bonne part du monde, après avoir détruit l'empire romain d'Orient. Dans tous ces pays donc, après l'effondrement des Romains, et dans toutes ces sectes exista une grande vertu (virtù), qui demeure encore en de certains endroits, et que l'on regrette et loue à juste raison. Ceux qui naissent dans ces pays et louent plus le passé que le présent peuvent sans doute se tromper. Mais

ceux qui naissent en Italie et en Grèce, et ne sont pas devenus ultramontains en Italie et Turcs en Grèce, ont raison de blâmer leur époque et de louer le passé. L'un contient de nombreuses choses qui le rendent admirable ; l'autre n'a rien qui rachète sa misère extrême, son infamie et sa honte. Ni religion, ni loi, ni discipline militaire n'y sont observées ; tout y est entaché de tous les vices. Ceux-ci sont d'autant plus détestables qu'ils sont plus nombreux chez ceux qui siègent dans les tribunaux, commandent à tous et prétendent être adorés. »

Dans la première partie du texte, Machiavel fait état d'une quantité constante de bien et de mal dans le monde : « *il y a toujours eu en lui autant de bien que de mal* », écrit-il. Cependant, cette permanence s'accompagne d'un mouvement incessant des « *choses humaines* », qu'il décrit comme « *toujours en mouvement* » : il y a donc dans l'histoire du monde deux tendances fondamentales, une stabilité quantitative du bien et du mal, et un changement qualitatif continu des affaires humaines.

Le monde, en effet, a toujours le même ordre, le même mouvement et la même puissance qu'autrefois. Le devenir fait qu'aucun terme fixe ne peut être arrêté à la marche des affaires du monde. Mais si les choses « *montent* » ou « *descendent* », d'un point de vue particulier, d'un point de vue général elles restent les mêmes. On peut ainsi déterminer pour un individu une histoire personnelle, où des événements radicalement nouveaux se succèdent, irréversibles, qui font que cette existence particulière semblera « *monter* » vers une apogée ou « *descendre* » dans l'échec. Mais du point de vue de l'histoire universelle, on ne peut qu'admettre une permanence du bien et du mal. Les migrations de la *virtù* n'ajoutent ni n'enlèvent rien à l'ordre général des choses. La migration de la *virtù* n'est qu'un changement de configuration, un déplacement géographique de ce qui est, a été, et sera toujours identique. Ce qui va changer, c'est la qualité, ou le nom, de cette *virtù* : assyrienne, mède, perse, puis romaine ; ensuite sarrasine, franque, turque, et enfin allemande. Rien d'extérieur n'est ajouté, aucune création *ex nihilo* de bien ni de mal, ne vient troubler l'ordre des choses.

Machiavel désigne ensuite l'origine de cette *virtù* des peuples. Il le fait en deux temps : d'abord, c'est à un « *homme valeureux* » qu'un pays doit d'être « *organisé de façon civile* ». Ici, la *virtù* d'un prince fait celle de son peuple. C'est donc la valeur d'un gouvernant qui va engendrer celle de toute une nation, par le biais des lois qu'il va mettre en œuvre pour gouverner. Les bonnes lois que le prince virtuose va promulguer seront la colonne vertébrale du « *vivere politico* », de l'être-ensemble politique de la cité. Ici, le prince prend la figure de l'architecte : il est

l'ordonnateur de la cité, celui qui va en instituer les fondements politiques, sur l'appui desquels elle pourra croître et durer, exactement comme une maison sur ses fondations. L'image de Romulus, fondateur de Rome, s'impose souvent à Machiavel lorsqu'il évoque le prince virtuose : Romulus tue son frère Remus sur le plan des fondations de la Ville, et symbolise ainsi la violence inhérente à toute fondation politique. Le bien commun prend racine dans la violence et la solitude du fondateur. Selon la *virtù* du prince, la cité connaîtra un développement et une longévité plus ou moins importants ; la condition *sine qua non* de la stabilité du régime étant que l'organisation du pays dépende le moins possible d'un homme particulier. Il faut que le prince ait la sagesse de confier la liberté au peuple, à travers des institutions qui lui survivront, et permettront le cas échéant de surmonter les faiblesses d'un prince moins valeureux. C'est pourquoi ensuite c'est aux « *bonnes mœurs* » d'un pays que Machiavel attribue l'apparition de la *virtù*. Il ne peut y avoir, selon lui, de bonnes mœurs que là où les hommes sont contraints à être disciplinés et courageux. Le rôle du fondateur est donc indiqué ici : il doit, dans le sang souvent, ouvrir un espace politique stable et solide, qu'il confiera ensuite au peuple, ordonné par des lois sages et justes qui garantiront la puissance de la cité et sa liberté.

Le second moment du texte retrace les migrations de cette *virtù* dont on connaît désormais les causes. En fonction de la sagesse des lois qui furent données aux peuples, la *virtù* y séjourna plus ou moins longtemps, jusqu'à ce que cet « esprit » politique fuie la corruption ou la décadence du régime et aille se réfugier sous d'autres cieux plus propices. Le monde est toujours le même, à ceci près qu'après la chute de Rome, la *virtù* semble s'être dispersée entre plusieurs peuples « virtuoses », dont certains subsistent encore. Il y a dans l'esprit de Machiavel une corrélation nécessaire entre la vigueur des lois à l'intérieur d'un pays, qui engendre la prospérité et l'éclat d'une civilisation qui fait « *de grandes choses* », et l'extension du territoire à l'extérieur. Une nation virtuose est, à l'instar de la République romaine, à la fois rigoureusement ordonnée dans ses affaires intérieures, et toujours orientée vers la conquête de nouveaux territoires : liberté (intérieure) et puissance (extérieure) vont toujours de paires, car il faut un ordre interne solide pour soutenir l'effort de conquête, et un mouvement d'expansion pour dériver les conflits internes vers l'extérieur et alimenter la vie politique intérieure. Ceci nous permet de compléter notre définition de la *virtù* : elle consiste dans un ordre dynamique, qui ne se contente pas de régler une fois pour toutes la marche d'une cité, comme Solon le fit pour Sparte, mais permet de lui insuffler un dynamisme créatif, qui l'apparente à un organisme vivant : la cité est un « *corps mixte* », dira Machiavel, qui

utilise aussi la métaphore des végétaux et des animaux pour décrire cette « vie politique », dont, selon lui, les républiques sont le mieux pourvues.

Dans les dernières lignes du texte, Machiavel revient au thème de l'Avant-propos : il s'agit de savoir comment imiter la valeur des anciens, et éviter l'erreur rétrospective dont sont victimes ceux qui croient que le passé vaut toujours mieux que le présent. Pour cela, il faut considérer les époques, objectivement, selon leur *virtù* : certes, ceux qui, en Italie, regrettent la République romaine, ou, en Grèce, la splendeur d'Athènes ou de Sparte, ont raison de préférer le passé au présent. Ce n'est pas le cas, en revanche, de ceux qui vivent dans des pays, ou dans des sectes – puisqu'il est question ici autant de politique que de religion – où la *virtù* subsiste encore. Considérant la situation actuelle de l'Italie et de la Grèce, Machiavel reconnaît amèrement que « *ni religion, ni loi, ni discipline militaire n'y sont observées ; tout y est entaché de tous les vices.* » Les bonnes mœurs, donc, y ont disparu, et c'est la corruption qui règne partout, compte tenu de la disparition de l'ossature de la société civile : les lois, les armes et la religion. On pourrait s'étonner de la mention de la religion, chez un athée comme Machiavel. Il explique ailleurs que la religion est un allié précieux du pouvoir politique, incitant à l'activité et au dévouement, à condition qu'elle soit une religion citoyenne, « *virtuose* », comme les cultes païens des romains, et non « *oisive* », comme la religion chrétienne. Cette dernière, plaçant la véritable patrie du fidèle dans le royaume des cieux, est au contraire apolitique et anti-patriotique. Ainsi, la corruption des lois, des armes et de la religion prive le pays des institutions virtuoses qui maintenaient l'État. La situation est d'autant plus grave, selon Machiavel, que cette corruption touche « *ceux qui siègent dans les tribunaux, commandent à tous et prétendent être adorés* », les hommes les plus puissants dans ces trois domaines essentiels. Lorsque la corruption commence par le « bas » du corps politique, on peut, comme pour un corps gangréné, procéder à des amputations qui peuvent être douloureuses mais permettent d'éviter la propagation du mal. Lorsqu'elle a atteint la « tête » de ce corps, la maladie est généralisée et il n'y a plus rien à faire pour le sauver. On pourrait ici déceler une autre figure du prince, souvent évoquée par Machiavel : celle du prince-médecin qui saurait guérir la cité de sa corruption, ou encore transformer, à la façon d'un alchimiste, une matière corrompue en matière pure.

Ce texte est particulièrement significatif à deux égards : d'abord, il y est question de la *virtù* comme d'un « esprit » politique s'incarnant dans des lois et des peuples, et non pas seulement comme le génie politique d'un individu. Le prince y apparaît plus comme architecte de

l'édifice politique, ou comme médecin de la société civile, que comme un homme providentiel dont le talent personnel serait l'unique cause de la valeur d'un pays. Ensuite, il engage la réflexion sur l'imitation des exemples passés, en indiquant clairement que la *virtù* peut ressusciter n'importe où, grâce à de bonnes lois. Ce que Machiavel entend par l'imitation des anciens consiste davantage à ressaisir le principe dynamique de l'histoire qu'à reproduire des événements morts. Le passé ne revient pas sous un mode fantomatique : c'est la vitalité même de l'histoire qu'il faut perpétuer, dans son principe – c'est-à-dire sa *virtù* – et non pas seulement dans ses réalisations. Bien sûr, on comprend que Machiavel entend suggérer que l'Italie, et notamment Florence, peut se doter à nouveau de bonnes lois, et faire ressurgir en elle la *virtù*. Il faudrait pour cela un prince assez inspiré pour restaurer les valeurs perdues, et assez sage pour les confier ensuite aux institutions publiques.

La Fortuna

Il est impossible de séparer l'étude de la *fortuna* de celle de la *virtù*, tant ces notions sont liées. Le couple virtù-fortune, depuis l'Antiquité, désigne d'une façon métaphorique l'opposition fondamentale entre ce qui dépend de nous, et ce qui n'en dépend pas, comme l'affirmait le stoïcien Épithète (50-125 av. J.-C.) au début de son *Manuel* de morale (*Enchiridion*), le sage se penchant et agissant uniquement sur les choses qui dépendent de lui ; ou bien encore ce que la raison et la volonté construisent, face au devenir chaotique des choses du monde. J.-G. A. Pocock définit ainsi l'opposition de ces deux termes dans l'Antiquité, dans son *Moment machiavélien* : « Cette opposition était fréquemment exprimée par l'image d'une relation sexuelle : une intelligence active masculine cherchait à dominer une passivité féminine imprévisible qui le récompenserait, en toute soumission, pour sa force, ou le trahirait, par vengeance, s'il se montrait faible. » Cet antagonisme peut servir de fil directeur dans l'évolution des termes et de leur relation : la *virtus* est masculine – donc active – et la *fortuna* féminine – donc passive. La fortune est la « matière » informe du devenir – les événements bruts, dont on ne peut dire *a priori* s'ils sont favorables ou défavorables, cette notion étant toujours relative à un projet qu'ils vont servir ou desservir – tandis que la *virtù* est la « forme » que l'homme – en l'occurrence, chez Machiavel, le prince – introduit dans le chaos, c'est-à-dire le sens, la signification qu'il va donner au déroulement des faits.

Autrement dit, la fortune serait l'inverse de la *virtù*, ou tout au moins son absence ; elle règne sur tous les domaines où les hommes n'ont pas engagé de processus rationnel – car en tant que femme, la fortune est bien entendu irrationnelle, et seule la force virile peut en avoir raison : « la fortune est femme, écrit Machiavel au chapitre XXV du *Prince*, et il est nécessaire, si on veut la soumettre, de la battre et de la frapper. »

La notion de *fortuna* romaine dont Machiavel semble s'inspirer provient en partie de la *tuchè* grecque, avec laquelle elle a en commun de représenter le cours capricieux des événements dans un milieu humain donné (la cité), la rupture soudaine et souvent fatale d'un processus égal et prévisible auquel les hommes s'étaient imprudemment abandonnés. La *tuchè* est définie par Aristote comme la concurrence fortuite d'effets dérivés d'actions volontaires, qui est par conséquent totalement indéterminée, mais qui peut avoir parfois

des allures de détermination. Elle se distingue en particulier de l'*automaton* (qui signifie littéralement le « spontané », ce qui advient par lui-même), par cette *finalité* apparente. Il semble que contrairement au « spontané », la *tuchè* poursuive des buts déterminés, quoique mystérieux. F. Mentré donne à ce sujet un exemple éclairant, tiré d'Alexandre d'Aphrodise : un cheval échappé rencontre son maître par hasard ; il y a *automaton* pour le cheval, et *tuchè* pour le maître.

Cette conception se retrouve dans *l'Histoire* de Polybe : de toutes les choses qui se produisent, certaines sont incompréhensibles, et c'est alors à bon droit que l'historien invoque le nom de la divinité ou de la Fortune pour y trouver une raison. Lorsque la raison, donc, et la volonté, trouvent en face d'elles une nécessité dont elles ne peuvent assigner la cause, elles l'appellent Fortune. Cette dernière serait donc la cause mystérieuse de l'incompréhensible, l'apparence de finalité que les hommes s'efforcent de trouver dans l'imprévisible. Loin de personnifier outre mesure cette *tuchè*, Aristote lui donne quasiment le statut de condition abstraite du libre arbitre humain, dans la mesure où elle ouvre l'espace possible de la délibération au cœur d'un monde physique déterminé, comme le rappelle P. Aubenque : « *l'indétermination des futurs est ce qui fait que l'homme en est le principe ; l'inachèvement du monde est la naissance de l'homme* », écrit-il au chapitre III, §1, de la seconde partie de *La Prudence chez Aristote*.

Par comparaison, la *fortuna* romaine est bien plus présente dans la vie quotidienne. Le peuple romain la vénérât comme une déesse puissante, parfois favorable, parfois cruelle, qui dirigeait le cours des existences et des événements humains, avec une imprévisibilité comparable à celle du vent qui soulève les tempêtes en mer, et selon des cycles incessants, élevant les uns et abaissant les autres sans que l'on puisse y trouver une raison. Machiavel fait écho à cette notion romaine d'une fortune capricieuse dans son *Capitolo de la Fortuna* : « *Cette inconstante et changeante déesse / place sur un trône les personnes indignes, / où jamais ne parviennent ceux qui en sont dignes. / Elle arrange le temps à sa façon, / elle nous élève et nous détruit, / sans pitié, sans loi ni raison.* »

De même au chapitre XXV du *Prince*, il la compare « à un de ces fleuves impétueux qui, quand ils se mettent en colère, inondent les plaines, abattent les arbres et les édifices, enlèvent de la terre ici, la déposent ailleurs : chacun fuit devant eux, tout le monde cède à leur élan, sans pouvoir nulle part y faire obstacle. » Tout semble indiquer que Machiavel reprenne à son compte la conception romaine de la Fortune, déesse incohérente et impitoyable, « *violente et importune* », qui « *regroupe tout l'univers sous son trône* », comme il l'écrit dans le même *Capitolo de la Fortuna*.

Mais à ce compte, qu'en est-il de la *virtù* ? Y a-t-il encore un espace pensable pour la volonté et le mérite humain, si la Fortune est toute-puissante ? « *Car lui est imputé tout le mal qui vient de vous, et, si l'on obtient quelque bonheur, on croit le devoir à ses propres mérites* », écrit-il ensuite ironiquement : nous avons une fâcheuse tendance à appeler « fortune » ce qui nous échappe, et à nous croire au contraire maîtres de ce qui nous a réussi : mais n'est-ce pas une illusion ? Et, finalement, ce que nous appelons « *virtù* » ne serait-il pas plutôt une « bonne fortune » ?

L'opposition que l'on croyait symétrique, ou du moins équilibrée, entre une *virtù* mâle et une fortune femelle, formant un couple auquel on pourrait donner le nom de « réalité historique » semble chez Machiavel pencher dangereusement du côté de la fortune.

À cet égard, le chapitre XXIX du second livre des *Discours* est tout à fait inquiétant : Machiavel reprenant Tite-Live raconte comment la Fortune a éprouvé Rome, en laissant marcher les Gaulois sur une Ville mal préparée, négligeante, et étonnamment désarmée. La Fortune avait semble-t-il aveuglé les romains, oublieux soudain de leurs règlements militaires et de leurs lois civiles, devenus des proies faciles pour les barbares ; mais le plus inquiétant est que Machiavel suggère à deux reprises que la fortune voulut entre autres qu'ils « *prirent quelques mesures bien ordonnées* », comme si même la vaillance des romains faisait encore partie du plan de la fortune, qui voulait « *punir* » Rome mais « *pas totalement l'abattre* ». Ainsi, même la *virtù* peut parfois servir aux plans de la fortune.

C'est ainsi que, de loin en loin, la totalité des événements de l'histoire devient imputable à la fortune. En effet, si l'on pousse sa réflexion à la limite, on peut dire à la suite de Machiavel, que la Fortune a voulu que Rome soit prise, puis reprise, et qu'ensuite elle décline, que l'empire romain soit démantelé des siècles après, que la *virtù* émigre encore, etc. On pourrait rétrospectivement écrire la totalité de l'histoire ainsi, jusqu'à nous. Une lecture *a posteriori* de l'histoire, telle que la fait Machiavel dans ce chapitre, nous montre qu'il n'existe ni *virtù* ni virtuoses, mais seulement des hommes aux qualités susceptibles de les mettre au service de la fortune ; et qu'il n'y a pas un événement ni une action, y compris celles qui semblent destinées à contrer la Fortune, qui ne fassent partie de son projet indéchiffrable.

Par ailleurs, s'il est clair que les migrations de la *virtù* dont parle Machiavel dans l'Avant-propos de ce même livre sont dues à l'éducation politique des peuples, et notamment à ceux qui vivent en république, il est toutefois dit au livre I, chapitre II, que « *ces changements de gouvernement surviennent par hasard.* » Autrement dit, il

revient encore à la Fortune de permettre l'avènement d'une république, et de faire naître la *virtù* dans un pays donné.

Il est à présent presque nécessaire de penser que la *virtù* « appartient » à la fortune, ou du moins, quelle ne s'appartient pas tout entière. Son origine politique ne l'enracine pas tout à fait dans l'humanité et la rationalité : il reste un en deçà de la *virtù*, où la raison n'a pas sa part – les variations du politique se produisent au hasard.

Cependant, Machiavel, dans ce même chapitre II du premier livre des *Discours*, produit une « théorie » des formes de gouvernements, c'est-à-dire une suite, un enchaînement logique et reproductible éternellement de types de gouvernement. Il y a donc bien une règle dans ces changements politiques, que l'on ne peut plus dire, dès lors, livrés à la fortune, dont le propre est de ne permettre l'établissement d'aucune règle. Comme le dit Boèce dans sa *Consolation de la philosophie*, la seule chose que l'on puisse prévoir avec la fortune, c'est que rien n'est prévisible... L'existence d'un ordre politique semble donc contradictoire avec la toute-puissance de la fortune.

D'autre part, et surtout, le « dessein » de la fortune étant totalement indéchiffrable, et comprenant la totalité des actions, même contradictoires, qui se sont produites dans l'histoire, on peut se demander si une telle incohérence mérite encore le nom de « projet » ? Et en effet, dire que la fortune a *absolument tout voulu* revient à dire quelle a tout laissé être, et par conséquent quelle n'a rien choisi.

La seule conclusion qu'il nous soit permis de tirer à présent, c'est que la nature de la relation de la fortune et de la *virtù* n'est pas de l'ordre de la rencontre ou de la coïncidence. Ce ne sont pas deux ordres distincts qui parfois s'affronteraient, parfois s'entraideraient. Autrement dit, la personnification ou la substantialisation de ces deux notions ne mènent nulle part chez Machiavel. Ne peuvent coïncider que deux choses distinctes. Or, on voit clairement qu'il faudra admettre que, soit la *virtù* n'est qu'un phénomène entre d'autres à l'actif de la fortune ; soit la fortune n'est que l'absence de *virtù*. Mais dans les deux cas, fortune et *virtù* se retrouvent liées indissolublement.

Comparons l'avant-propos du livre second des *Discours*, avec le *Capitolo de la Fortuna*. Dans les *Discours*, Machiavel décrit la migration de la *virtù*¹, tandis que dans le *Capitolo*, il s'agit de la fortune. Or, la migration est manifestement la même : « *Tout son palais, dedans comme dehors, / est illustré et peint des triomphes / dont elle s'honore davantage. / On voit Memphis et Thèbes vaincues, / Babylone, Troie et Carthage avec elles, / Jérusalem, Athènes, Sparte et Rome. / [...] On voit ici les actions divines et glorieuses de l'Empire romain, puis comment sa chute bouleversa le monde entier. »*

Certes, les Grecs et les Égyptiens apparaissent ici, tandis que là ce sont les Sarrasins et les peuples Allemands. Machiavel reprend ici, en le laïcisant, l'ordre de la « succession des empires », traditionnellement liée à l'interprétation du livre de Daniel, fournissant un schéma général pour l'histoire qu'on retrouvera encore dans Bossuet. Il y a néanmoins une évidence : la migration de la *virtù* suit pas à pas celle de la Fortune – ou bien peut-être est-ce l'inverse ? Le palais de la fortune est paré de triomphes guerriers, qui seraient alors les témoins de la grande *virtù* de la fortune ?

Machiavel semble avoir intriqué les deux notions au point que le mouvement de la *virtù* subjective, spirituelle, se confond avec celui de la fortune objective et matérielle. Bernard Guillemain écrit, fort justement à notre avis, dans *Machiavel, l'anthropologie politique*, que « *virtù et fortuna ne se distinguent pas substantiellement, il s'agit de la même puissance qui tantôt se fait consciente et conscience, tantôt est reléguée dans l'inconnaissable et l'imprévisible selon la tension des ordini et de l'éducation, l'adaptabilité des agents et les fluctuations circonstancielle*s ».

Il y a donc un seul et même mouvement des choses, qui mêle ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas : mais que la *virtù* puisse réellement dominer la fortune ou non, ces deux instances ne sont pas séparées. Leur relation n'est pas de l'ordre de la simple coïncidence entre un cycle de la *virtù* et une roue de la fortune.

Ainsi, une fois encore, Machiavel reprend un terme ancien, largement exploité par la littérature et apparemment connu de tous, pour en dire quelque chose de neuf : la fortune n'est finalement rien d'autre que le déroulement brut du devenir, absolument non-intentionnel, contenant en elle la totalité des possibles, et non pas un seul plan déterminé, quoique celé. La fortune est toute-puissante, justement parce qu'elle n'est pas, contrairement aux apparences, une force qui « s'oppose », et qui « va contre » la volonté humaine avec un dessein conscient de nuire. En tant que pur changement, on peut dire qu'elle est une force qui entraîne vers un but que l'on pourrait appeler « l'existence », par la simple réalisation de ce qui était possible, et qui « va vers » un point dont nous ignorons la nature, pour la bonne raison qu'il n'existe pas encore, étant l'avenir.

Si les hommes ne peuvent pas « rompre » les fils de la fortune mais seulement les « ourdir », comme on le lit au chapitre XXIX du livre II des *Discours*, c'est que ces fils ne sont pas « tendus » entre une intention et un but à atteindre. On ne saurait entraver la marche de la Fortune, puisque celle-ci ne va nulle part en particulier. Sa force est réelle, mais son intention est métaphorique, même lorsque Machiavel dit qu'elle « veut » et qu'elle « choisit ». Nous retrouvons ici un thème

aristotélicien : la force de la Fortune est une *dynamis*, c'est-à-dire une pure *puissance*, possibilité ouverte, face à la *virtù* comprise comme *energeia*, *acte*. Comme pur changement, elle est « susceptible » de laisser advenir à l'existence tous les possibles réalisables dans des conditions données. Mais dire que la fortune est « puissance », et que la *virtù* est « acte » ne signifie pas autre chose que les réunir en une seule et même substance : le devenir, nommé « Fortune » lorsqu'il est considéré du point de vue de la variabilité des choses objectives, et « *virtù* » lorsqu'il est envisagé comme subjectivité à l'œuvre dans le réel. Il y a donc bien une sorte de « couple » d'opposés, cependant le partage n'est pas à comprendre comme la distinction de deux substances, mais selon la ligne de faille qui sépare, dans une seule et même substance, l'objectivité de la subjectivité.

Du même coup, Machiavel fait de la Fortune non pas ce qui empêche, mais plutôt, paradoxalement, ce qui permet le libre arbitre humain, puisqu'il nous appartient de mettre en place les conditions favorables à l'apparition des possibles que nous jugeons bons. Il en donne de nombreux exemples politiques, depuis l'interprétation des oracles par Papirius ou Appius Pulchrus (*Discours*, 1, 14), qui parvinrent, le premier à la victoire, le second à la défaite, avec des oracles semblables, jusqu'à la terrible exécution par César Borgia de son ministre Remirro de Orco, un petit matin de décembre 1502, qui fit basculer l'opinion publique en sa faveur.

Ainsi, lorsque Machiavel écrit au chapitre VI du *Prince*, que les hommes virtuoses sont ceux qui ont su « *introduire la forme qui leur parut bonne* » dans la « *matière* » historique et sociale qui leur était échue, comprend-on que la fortune n'est pas « l'inverse » de la *virtù*, mais plutôt son « envers », c'est-à-dire son « autre » indispensable : l'invariable variation des choses du monde, sur laquelle seulement peut s'exercer notre intelligence et notre vaillance, pour l'ordonner. La fortune n'est donc pas une déesse cruelle, ni un principe substantiel engendrant désordre et chaos, niais bien plutôt la possibilité infinie d'exister du réel, offerte à l'activité ordonnatrice de la *virtù*. Machiavel, philosophe de la liberté, démythifie la fortune, et rappelle ses lecteurs à leur absolue responsabilité dans le déroulement de l'histoire.

Commentaire : *Le Prince*, XXV

Le chapitre XXV du *Prince*, intitulé « *Combien la fortune a de pouvoir sur les choses humaines et comment on peut lui résister* », est l'avant-dernier de ce manuel à l'usage du futur monarque d'Italie, et forme

avec le suivant une sorte d'envoi à l'intention des Italiens en général, et des Médicis en particulier. C'est par un appel à « résister » à la fortune que Machiavel clôt son traité, et donc par une sorte de profession de foi en la liberté humaine, qui seule rend l'action – et notamment l'action politique – possible et efficiente. Ce texte célèbre aborde dans un premier temps la difficile question du déterminisme et fonde la possibilité d'une liberté humaine ; puis il expose un principe universel : la fortune peut être domptée, à condition de dompter d'abord notre propre nature. Enfin, les dernières lignes du chapitre dissimulent sous une personnification traditionnelle de la fortune un appel à l'action et à l'audace qui préfigure l'exhortation du chapitre suivant.

« Je n'ignore pas que nombreux sont ceux qui ont été et sont d'avis que les choses du monde sont gouvernées par la fortune et par Dieu, de sorte que les hommes malgré leur sagesse ne peuvent les corriger et n'y ont même aucun remède ; pour cette raison ils pourraient juger qu'il n'y a pas lieu de trop s'épuiser à faire ces choses, mais de se laisser gouverner par le hasard. [...] Pensant pour ma part parfois à cela, j'ai en quelques occasions penché vers leur opinion. Néanmoins, pour que notre libre arbitre ne soit pas étouffé, je juge qu'il peut être vrai que la fortune est l'arbitre de la moitié de nos actions, mais qu'également elle nous en laisse gouverner à nous l'autre moitié, ou à peu près. Je la compare à un de ces fleuves impétueux qui, quand ils se mettent en colère, inondent les plaines, abattent les arbres et les édifices, enlèvent de la terre ici, la déposent ailleurs : chacun fuit devant eux, tout le monde cède à leur élan, sans pouvoir nulle part y faire obstacle. [...] Il advient de même de la fortune, qui manifeste sa puissance là où il n'y a pas de vaillance (virtù) préparée pour lui résister, et qui donc tourne son élan là où elle sait que l'on n'a fait ni digues ni levées pour la contenir. [...] Mais en me concentrant davantage sur les cas particuliers, je dis que l'on voit aujourd'hui tel prince prospérer et demain s'effondrer, sans l'avoir vu en rien changer de nature et de caractère. Ce qui provient, je crois, des raisons que l'on a précédemment longuement exposées, à savoir que le prince qui s'appuie tout entier sur la fortune s'écroule aussitôt qu'elle change. Je crois également qu'est heureux celui qui adapte sa façon de procéder aux caractéristiques de son temps ; et que de même, est malheureux celui dont les procédés ne sont pas en accord avec son temps. [...] On ne trouve pas d'homme assez sage pour savoir s'accommoder à cela, soit parce qu'il ne peut pas s'écarter de ce à quoi sa nature le pousse, soit également, parce que quelqu'un ayant toujours prospéré en suivant une seule voie, il ne peut pas se persuader de s'en éloigner. [...] Je pense assurément ceci : qu'il vaut mieux être impétueux que circonspect, car la fortune est femme ; et il est nécessaire, si on veut la

soumettre, de la battre et de la frapper. Et l'on voit qu'elle se laisse davantage vaincre par ces derniers que par ceux qui procèdent avec froideur. C'est pourquoi, toujours, étant femme, elle est l'amie des jeunes gens, parce qu'ils sont moins circonspects, plus violents, et la commandent avec plus d'audace. »

On ne peut affirmer avec certitude qui est visé par Machiavel à travers les « nombreux » qui désespèrent de la liberté humaine face à la fortune ou à Dieu : M. Martelli, dans son édition critique du *Prince*, pense bien sûr à la tradition classique que Machiavel connaissait bien (depuis Cicéron et Salluste ou Tacite, jusqu'à Boccace et Dante, notamment). Il y reconnaît aussi une critique de Machiavel envers la position chrétienne, souvent accusée par lui de fournir une interprétation « oisive » de la religion, c'est-à-dire détachée des enjeux terrestres et soumise à la volonté divine plus qu'à celle du roi. Mais il pourrait s'agir aussi, selon ce commentateur, d'une référence à une sorte de *doxa* populaire, véhiculée à travers de nombreux dictons et proverbes. Quoi qu'il en soit, Machiavel regroupe sous un même concept tous ceux qui pourraient choisir une vie abandonnée aux caprices d'une volonté supérieure, qu'il s'agisse de Dieu ou de la Fortune (on notera au passage que pour le Florentin cela ne fait aucune différence notable, et l'on pense au « *Deus sive natura* » de Spinoza, autre grand admirateur de Machiavel...).

Comme souvent, le Secrétaire aime à se placer en franc-tireur à l'égard des traditions ; ici encore, après avoir fait mine de recevoir les arguments de ses si nombreux et puissants adversaires, Machiavel annonce une thèse absolument opposée, sous forme de postulat philosophique : « *néanmoins, pour que notre libre arbitre ne soit pas étouffé...* » – la mention du libre arbitre est tout à fait exceptionnelle chez Machiavel, qui, selon Martelli, emploie ce terme dans un sens théologique, afin de produire un retournement volontairement polémique du libre arbitre chrétien, en identifiant Dieu et la Fortune, et en affirmant dans les *Discours* que Dieu ne veut pas nous l'enlever. Dans leur traduction du *Prince*, J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini font cependant remarquer qu'on retrouve un emploi non théologique de ce terme chez les adversaires de l'astrologie, qui désignent ainsi la capacité des hommes à s'autodéterminer, indépendamment des influences astrales et zodiacales. On peut cependant affirmer que quoi qu'il en soit des puissances transcendantes qui pèsent sur nos existences, il reste nécessaire aux yeux de Machiavel d'affirmer radicalement une liberté humaine. Cette affirmation est l'un des moments philosophiques les plus décisifs de l'œuvre du Florentin : rien de ce qu'il a écrit jusque-là ne saurait tenir sans cette certitude

que nous avons la possibilité de nous déterminer par nous-mêmes à agir. Le libre arbitre humain est la condition *sine qua non* de l'action, c'est-à-dire de la politique ; sans lui, nous ne serions que des pantins livrés au hasard physique ou au bon vouloir de Dieu ou de la fortune.

Machiavel commence donc ce chapitre XXV en postulant le libre arbitre humain, malgré la toute-puissance de la fortune. Dire que la fortune « *est l'arbitre de la moitié de nos actions* » ne signifie évidemment pas qu'on doive penser un partage mathématique qui voudrait qu'une action sur deux dépende de notre libre arbitre, et l'autre de la fortune. Le partage est à faire différemment : dans une même action, une partie relève de la fortune, du devenir brut, l'autre de notre libre arbitre et de notre vaillance. Ce célèbre passage éclaire la relation de la fortune et de la *virtù* sous un angle extrêmement moderne. Objectivité et subjectivité, voilà les deux moitiés de toutes nos actions : ce qui advient malgré nous, et ce que nous en faisons. Bien que nous ne puissions pas faire advenir les événements que nous souhaiterions voir se produire, nous restons maîtres d'en modifier le sens à notre guise. Soit parce que d'un événement malheureux nous pouvons toujours essayer de tirer le meilleur parti, comme un général en mauvaise posture utiliserait la ruse pour emporter la victoire, soit parce que nous pouvons toujours essayer de prévenir les maux, et, si nous ne pouvons les empêcher, tout au moins en minimiser les conséquences. C'est le sens de la métaphore des digues et des levées qui suit : la fortune est comparable à un fleuve en crue dévastant tout sur son passage ; lorsqu'il est sur les villages et les champs, il n'est plus temps que de s'enfuir. Néanmoins, si l'on ne peut éviter la crue, on peut lorsque les temps sont calmes prévenir ses débordements.

Autrement dit, Machiavel déploie ici une toute nouvelle façon de penser la liberté humaine, non plus seulement comme libre exercice de la volonté et satisfaction des désirs, mais comme intelligence pragmatique du monde, subjectivité active, capable de maîtriser la fortune en la prévenant, et de donner une forme adéquate aux événements bruts. Pour emprunter à Kant une célèbre distinction, la liberté n'est plus une force motrice, mais une force normatrice : elle ne provoque pas les faits, mais elle les fait exister en les définissant. Ceci va expliquer l'importance majeure de la notion d'interprétation chez Machiavel : l'homme le plus libre, le prince virtuose, est celui qui parvient à dégager l'interprétation la plus efficiente d'une situation donnée (ce qu'il appelle la *vérité effective* au chapitre XV).

C'est pourquoi dans un deuxième temps, Machiavel va appliquer ses conclusions aux « cas particuliers » : dans le *Capitolo de la Fortuna*, il décrivait le palais de la fortune empli de roues, aussi nombreuses qu'il y a de projets humains. La roue universelle de la fortune se

subdivise donc en autant de petites roues individuelles qu'il y a d'hommes aux prises avec le réel. Si la fortune « en général » peut être pour moitié dominée par l'intelligence active de peuples prévoyants, alors la même chose est également pensable pour les hommes singuliers.

Machiavel commence par remarquer que la fortune semble frapper sans raison, parce que nous prenons toujours pour une garantie de réussite l'invariabilité de nos comportements. Tel prince victorieux s'est effondré soudain, alors qu'il n'a rien changé dans sa manière de faire ; Machiavel a sans doute à l'esprit le cas de César Borgia, évoqué au chapitre VII, qui traite des princes qui se sont appuyés sur la fortune. Arrivé au faîte de sa gloire par les armes de son père (le pape Alexandre VI) et une fortune favorable, il n'avait élevé par lui-même aucune digue pour le préserver du coup du sort qui le perdit : la mort de son père et sa propre maladie, imprévisibles. La première et principale cause de mauvaise fortune est donc, pour les hommes comme pour les peuples, de se livrer sans défense à la fortune, c'est-à-dire de ne faire aucun usage de son libre arbitre, de ne pas s'emparer de sa « moitié » de la réalité.

Dès lors, la liberté individuelle est conditionnée à notre capacité à nous adapter à la marche de la fortune : en tant que pur changement, la fortune exige de nous une faculté d'adaptation exceptionnelle. Tout le centre du chapitre consiste à identifier, décrire puis résoudre le problème de l'adaptation « *aux caractéristiques de son temps* ». Nous nous perdons en négligeant l'opportunité de nos actes, au profit de leur conformité avec notre nature ou nos habitudes. Autrement dit, nous fiant au principe de causalité qui veut que « les mêmes causes produisent les mêmes effets », nous pensons naïvement que persévérer coûte que coûte dans une attitude qui a réussi une fois, nous assure de réussir toutes les autres fois. Or ceci est la première méprise. Les temps changent, les circonstances varient, et certains comportements qui ont rencontré une heureuse fortune dans certaines situations, peuvent s'avérer déplacés dans d'autres.

Machiavel nous invite ici à repenser toute l'éthique, notamment chrétienne : la « bonne » action, celle qui convient, ne peut jamais être définie *a priori* par une maxime universelle. Elle est chaque fois déterminée de façon spécifique par les conditions dans lesquelles elle est produite, dans le contexte dans lequel elle s'inscrit. C'est donc faire un mauvais procès à la fortune que de la dire « *injuste* » ou « *sans lois ni raison* » : tout est affaire d'accord, d'adaptation, d'accommodation, au sens optique du terme. Il faut ajuster son action à la qualité des temps, sans quoi même la plus judicieusement élaborée échouera. Bonne ou mauvaise fortune ne sont donc finalement que des façons de

parler de l'opportunité ou de l'inopportunité de nos actes – de la même façon que chez Aristote la vertu du *phronimos* consiste précisément à savoir agir opportunément. Circonspection, impétuosité, violence, habileté, patience : toutes ces qualités contradictoires peuvent trouver leur emploi judicieux selon les circonstances. Aucune n'est donc à proscrire définitivement, ni d'ailleurs à prescrire exclusivement. Deux personnes agissant différemment peuvent arriver au même résultat, comme deux attitudes opposées peuvent l'emporter également : voilà ce qui donne à la fortune son allure incohérente.

Il faut donc élargir notre point de vue, et embrasser le problème de la relativité de la fortune sous un angle scientifique : « *si l'on changeait de nature avec le temps et avec les choses, la fortune ne changerait pas* », écrit Machiavel. La résolution est, pourrait-on dire, mécanique : si l'on se trouve dans un référent en mouvement, l'immobilité est encore mouvement par rapport à un autre référent, immobile celui-là. De même, si nos façons de faire, paralysées par notre nature et l'inertie de l'habitude, demeurent inchangées, elles nous conduiront *de manière apparemment paradoxale* à de grandes variations de fortune ; tandis qu'une grande vigilance quant à l'opportunité de nos actes, jointe à la faculté de s'adapter aux changements, revient à pouvoir accompagner le mouvement de la fortune, c'est-à-dire à la garder constamment favorable envers nous.

Le bonheur et le malheur des hommes tiennent donc essentiellement à deux choses : l'activité d'une *virtù* prévoyante, et l'accord avec la nature des circonstances. Mais les dernières lignes, reprenant le thème éculé de la fortune femme, ajoutent un dernier aspect à cette profession de foi dans la liberté humaine : la fortune aime les audacieux, et ceux qui savent être « violents » avec elle. Cette thématique ancienne doit être réinterprétée à la lumière de ce qui vient d'être dit : aucune qualité, disions-nous, ne peut être désignée comme celle qui assurerait infailliblement le succès d'une action. Néanmoins, dans les temps de guerre où Machiavel écrit, la référence à la fortune dévastatrice et irréprensible a toujours en même temps un arrière-goût d'invasion militaire, d'occupation et de soumission autoritaires par les troupes étrangères qui ont investi l'Italie depuis l'entrée de Charles VIII à Florence en 1494.

S'il fallait, donc, choisir entre la temporisation si prisée par les humanistes florentins, pour qui, pourrait-on dire, il était toujours « urgent d'attendre », et une réaction vive, voire violente, d'un chef de guerre déterminé à relever la bannière italienne, c'est sans conteste à la seconde que Machiavel donnerait sa préférence. La fortune est vaincible : non pas en lui opposant obstinément nos volontés arc-boutées sur des principes universels et intangibles, mais en se faisant

attentifs aux subtiles variations des choses et des temps ; alors, une volonté déterminée, appuyée s'il le faut sur la force saura parvenir à ses fins. C'est ainsi qu'est fondée en raison l'exhortation destinée aux Médicis du vingt-sixième et dernier chapitre du *Prince*.

L'occasion

Machiavel consacre à l'occasion un *Capitolo* entier, à la fois pour obéir aux lois du genre, qui accordait à cette notion une place éminente depuis Cicéron et Sénèque, et aussi parce que manifestement cette ligure métaphorique lui permet de poser un principe majeur de sa pensée de l'action humaine. Le *Capitolo de l'occasion* est une interprétation d'une épigramme d'Ausone, qui semble d'abord être un portrait très classique de l'occasion, personnifiée sous les traits d'une « dame » inquiète aux pieds ailés, dont les cheveux dissimulent le visage, rabattus en avant afin que nul ne puisse la rattraper une fois qu'elle est passée. Cette métaphore illustre le premier et le plus évident des caractères de l'occasion : elle est un instant, toujours unique, à saisir. L'occasion ne se rattrape jamais : le repentir se trouve sur ses pas, prêt à fondre sur le malheureux qui aura laissé passer sa chance.

L'occasion est tourmentée, au sens où elle ne tient pas en place, parce qu'elle a toujours « *un pied sur une roue* » : on ne saurait s'empêcher de reconnaître dans cette roue celle de la fortune, d'autant que dans *Capitolo de la Fortuna*, Machiavel donne une autre définition de l'occasion, tout aussi métaphorique, qui laisse entendre qu'il y aurait une grande familiarité – voire une parenté – entre la fortune et l'occasion. La scène se passe dans le palais de la fortune : « *À l'intérieur, il y tourne autant de roues que varie l'accès aux choses que les mortels prennent pour cible. [...] On y voit la crainte prostrée par terre, si pleine d'hésitation qu'elle ne sait que faire : le repentir et l'envie lui font la guerre. Seule, l'occasion s'amuse en ce lieu : on voit cette enfant naïve et échevelée jouer alentour avec les rouages.* » L'occasion, fille écervelée de la fortune, incarne l'incessant mouvement du devenir, les aléas de nos existences. Elle est la figure même de la mobilité et de l'incertitude. Chaque projet, chaque désir humain, est frappé de contingence ; mais l'occasion joue au milieu, et seule, s'amuse dans le monde sans ordre de la fortune.

Rien de ce qui est intentionnel, donc, n'échappe aux caprices de la fortune : aucune entreprise ne peut éviter ses coups. Au milieu de ce chaos, l'occasion apparaît comme une figure enfantine et presque incongrue. Sa naïveté tranche avec la « cruauté » de la fortune. Elle est l'inconscience même, parce qu'elle est la contingence même : vide de sens, elle ne dépend que de celui qui va la saisir. Elle n'est même pas

soumise à la fortune, qui en effet n'a pas de prise sur elle, puisque l'occasion n'est rien. Étant absolument sans intention – vacante, pourrait-on dire, jouant sans but précis – elle ne poursuit aucune fin que la fortune pourrait contrarier.

L'occasion est donc une figure évanescence, sans consistance aucune ; elle est tellement insaisissable qu'elle n'est même pas pensable, au point qu'alors même que l'on croit pouvoir l'observer pour la décrire, l'interroger pour la connaître, elle a déjà fui : « *Et toi, tandis qu'à me parler tu perds ton temps, occupé tout entier à de vaines pensées, tu ne t'aperçois pas, mon pauvre, et ne comprends pas que je t'ai glissé entre les mains* », dit l'Occasion au lecteur (son ami Filippo de' Nerli, ou peut-être à Machiavel lui-même ?). L'occasion est insaisissable par l'esprit parce qu'elle n'est, *stricto sensu*, rien de particulier. Elle ne peut être saisie qu'à même l'action réelle, dans le monde.

Il faut donc repenser l'occasion, hors de la pensée métaphorique qui la substantialise abusivement. C'est que, fidèle au principe énoncé au chapitre XV du *Prince*, Machiavel veut avant tout « *écrire des choses utiles* », et décrire « *la vérité effective des choses* ». Dans la querelle des armes et des lettres qui oppose encore au XVI^e siècle les partisans de la « *vita activa* » à ceux de la « *vita contemplativa* », Machiavel aurait plutôt tendance à choisir le parti des premiers : n'existe réellement, dans son système de pensée, que ce qui a trouvé le chemin depuis la simple possibilité, la théorie abstraite, jusqu'au résultat effectif dans la réalité. Seules les actions réellement menées à bien sont réelles, les autres se perdant dans de brumeuses bonnes intentions dont l'enfer, Machiavel le sait bien, est pavé.

Il ne sert donc à rien de dissenter sur l'occasion, qui n'est pas un concept philosophique, ni un principe moral, mais une intuition claire de l'opportunité d'une action. Il faut *l'éprouver* : rien ne sert d'essayer de la prouver par des raisonnements. Cela pourrait tout à fait s'approcher de la manière dont Aristote dit que la saisie du *kairos*, l'instant propice, par le sage, relève de la sagesse pratique (et non théorique) qu'il nomme *phronésis*, prudence. Le *kairos* est le moment critique, c'est-à-dire celui d'une *crise*, où par la délibération la volonté va briser l'équilibre de l'indifférence, et se porter définitivement d'un côté ou de l'autre. Le choix est le fruit d'une délibération chez Machiavel comme chez Aristote, et, comme lui, il entend par délibérer « *soupeser* » les conditions d'une action, c'est-à-dire en éprouver, intuitivement, la difficulté et le sens particulier – et non appliquer une maxime abstraite universellement valable.

Envisageons donc l'occasion non pas telle qu'elle est décrite dans le *Capitolo* poétique qui lui est consacré, mais à travers les textes

politiques et historiques qui nous la montrent à l'œuvre.

Or, apparaît à propos de la saisie de l'occasion quelque chose comme un cercle vicieux, ou plutôt une figure paradoxale, qui met l'esprit dans l'embarras un peu à la façon des espaces impossibles d'Escher. C'est dans ce paradoxe que réside tout l'intérêt de la notion d'occasion chez Machiavel.

L'action vertueuse dépend d'une occasion : une sorte de matérialisme machiavélien – pour autant que son refus de la transcendance et son souci d'envisager les situations toujours sous leur aspect particulier nous permettent d'employer ce terme de « matérialisme » – interdit tout principe pratique universel, et ordonne au contraire toujours l'action à son opportunité dans des conditions définies très spécifiquement. À de nombreuses reprises, par exemple, Machiavel rappelle qu'il ne sert à rien d'imiter les actions des anciens telles quelles ; mais que c'est leur *virtù*, c'est-à-dire la *forme* de leur action, qu'il faut imiter, en l'adaptant aux circonstances présentes.

À ce titre, l'occasion permet la *virtù* : c'est ce que dit le chapitre VI du *Prince*, à propos des actions de Cyrus, Thésée, Moïse et Romulus, qui, grâce à leur seul génie, ont pris chacun le pouvoir dans des conditions d'exceptionnelle tension politique et sociale, et devinrent pour Machiavel « *les plus éminents* » des princes vertueuses. La *virtù* doit se manifester pour exister, puisqu'elle est une activité : une *virtù* implicite, passive, serait une contradiction logique. Un prince vertueux qui garderait ses idées pour lui et quelques disciples, qui ne serait pas un homme public, entièrement habité par sa vocation politique et à l'œuvre sur le terrain, serait un de ces « philosophes » dont Machiavel se moque. Il faut donc, pour que la *virtù* existe, qu'elle trouve le moyen de s'inscrire dans le réel. L'occasion est ce moyen : une brèche dans la nécessité qu'impose la fortune, qui par conséquent permet l'action historique. Chez Machiavel, toutes les grandes actions politiques et historiques sont tributaires d'une telle occasion.

Seulement, si *a posteriori* des situations critiques peuvent être considérées comme d'excellentes occasions pour agir, encore fallait-il les reconnaître. Les occasions, en effet, ne s'annoncent jamais d'emblée comme telles. « *Je porte devant moi mes cheveux épars* », dit l'Occasion dans le *Capitolo* éponyme, « *je m'en recouvre la poitrine et le visage, pour que l'on ne me reconnaisse pas quand j'approche.* » C'est dès lors une question d'habileté : il faut savoir reconnaître l'occasion derrière ses cheveux, discerner avec soin si l'on peut raisonnablement agir ou non. Mais le risque demeure toujours, car l'occasion « *éblouit les hommes* », de même que la fortune les « *aveugle* ».

Celui qui voudrait attendre que toutes les conditions pour agir soient manifestement réunies, se tromperait au moins autant que celui qui ne voudrait pas attendre l'occasion d'agir et les circonstances favorables. On en trouve l'illustration dans les *Histoires florentines*, à propos de l'élection des gonfaloniers à la Seigneurie de Florence : « *les circonstances ne sont jamais tout à fait favorables* », écrit Machiavel, « *de sorte que si l'on attend toutes les opportunités, on ne tente jamais rien...* ». On retrouve ici encore l'idée machiavélique, qu'à tout prendre l'audace est préférable à la temporisation. Avec l'occasion comme avec la fortune, mieux vaut agir en se mettant un peu en danger, que subir frileusement leurs caprices. Le calcul est simple : en agissant je ne suis pas sûr de gagner, mais en subissant, je suis certain de perdre. La politique de Machiavel se construit ainsi sur un pari fondamental qui est celui du « moindre mal », comme le remarque G. Sfez dans *Machiavel, la politique du moindre mal*. Il ne s'agit pas, comme on le voit ici, d'une attitude de résignation au mal, mais d'une pensée réaliste de l'action humaine dans les conditions extrêmes de guerre dans lesquelles écrit Machiavel.

L'action doit donc avoir lieu lorsque les conditions sont *les plus favorables*, lorsque l'occasion se présente, voilée. L'agir est toujours compromis avec le risque de l'échec, avec l'incertitude liée à la contingence du monde. C'est pourquoi l'occasion est aussi fille de la *virtù*. Seule, celle-ci sait reconnaître l'occasion pour ce qu'elle est. C'est d'ailleurs une de ses qualités essentielles, comme en témoigne le même chapitre VI du *Prince*, où Machiavel écrit à propos des grands fondateurs d'États et de religions qu'ils furent de grands hommes parce qu'ils ont reçu de la fortune l'occasion de démontrer leur vaillance, qui sans cette manifestation, n'aurait pas été effective, donc pas réelle. Mais leur vaillance consiste essentiellement à savoir donner aux événements un sens propice à leur action : par conséquent un cercle s'établit entre la *virtù* et l'occasion, qui s'entre-impliquent toujours mutuellement. Pas d'occasion sans une *virtù* pour la reconnaître derrière ses voiles, pas de *virtù* sans une occasion de la manifester : « *aussi, continue Machiavel, ces occasions ont-elles fait le bonheur de ces hommes, et l'excellence de leur valeur a fait reconnaître cette occasion.* »

Nous voici devant l'un des « pièges » de la pensée de Machiavel : l'occasion et la *virtù* font cercle, et l'on ne parvient plus à démêler si l'action vertueuse relève du libre arbitre humain, ou si elle n'est finalement qu'un don de la fortune, indépendant de la valeur des hommes qui l'accomplissent – ce qui signifierait que la *virtù* n'existe pas.

Le premier problème est celui que nous relevons déjà en analysant

la notion de fortune : si la *virtù* a besoin de l'occasion pour se manifester, alors la *virtù* est toujours une partie du plan de la fortune. Il est donc illusoire de dire que la *virtù* peut lutter contre la fortune, établir des digues et la canaliser, puisque, certes, la fortune ne s'emploie que là où la *virtù* n'est pas – mais si la fortune seule, en dernier recours, laisse ou non la place à une intervention de la *virtù*, en donnant ou pas l'occasion d'agir, cela revient à dire que la fortune décide même de l'existence de la *virtù*. Le libre arbitre, dans cette hypothèse, ne serait qu'une invention humaine, qui ne correspondrait à rien de réel, sinon à l'impression de liberté, au sentiment illusoire d'indépendance, que donnent l'imprévisibilité et l'incohérence du hasard et de la fortune.

Le second problème consiste en ceci : en admettant que la fortune donne ou non l'occasion d'agir, c'est-à-dire donne ou pas la possibilité à la *virtù* d'exister, il faut bien pourtant que la *virtù* préexiste à cette occasion, pour pouvoir la reconnaître. L'occasion n'existe pas sans la *virtù*, et par conséquent la fortune non plus. Il n'y a en effet de variations de fortune que pour une intelligence tendant intentionnellement vers une fin : les actions de la nature ou des animaux par exemple, ne semblent pas soumis à la fortune. Et si une *virtù* ne « reconnaît » pas l'occasion, celle-ci passe inaperçue, et, n'étant l'occasion de rien, elle ne peut être dite une occasion. Il y a donc une véritable interdépendance ontologique entre la *virtù* et l'occasion.

Qui, alors, de la fortune ou de la *virtù*, est la mère de l'occasion ? Nous pouvons émettre l'hypothèse suivante, qui semble bien être ce principe fondamental de l'agir humain que Machiavel énonce à travers la notion d'occasion : toute action réussie est le produit de l'occasion, en même temps que toute occasion est suscitée par l'action bien menée. Et ainsi, on peut dire que l'action vertueuse suscite sa propre occasion, comme le suggère Machiavel au chapitre XI du premier livre des *Discours* : la *virtù* de Numa « *donna naissance à de bonnes institutions ; celles-ci déterminèrent une chance favorable, d'où naquirent d'heureux succès.* » Ainsi, manifestement, la *virtù* est première : l'action vertueuse, c'est-à-dire à la fois minutieusement préparée et opportune, attire la fortune, et cela, infailliblement. La *virtù* crée des occasions d'agir avec succès. Dans le chaos de sens que présente le monde, certaines configurations sont propices à une action humaine, et il appartient au génie de certains hommes de savoir les susciter et les exploiter.

Machiavel refuse donc tout déterminisme : aucune transcendance déterminant nos actions ne peut être invoquée pour nous soustraire à notre responsabilité. Au contraire, toute action suscite sa propre

occasion, et par conséquent, toute action est sa propre occasion. Il n'y a que des occasions dans la théorie machiavélienne de l'agir : tout est immanent à l'agir humain, dans la vie des hommes ordinaires comme dans une grande action historique. Le chant V de *L'Âne d'or* en témoigne, qui dit : « *Il faut avoir bien peu de cervelle pour croire que, si votre maison s'effondre, Dieu la sauvera sans aucun autre étai ; car on mourra sous ces décombres.* » Dieu (ou la fortune) ne fait rien à notre place : c'est un *leitmotiv* que l'on retrouve au chapitre XXVI du *Prince*, ainsi qu'à de nombreuses reprises dans les *Discours*. Ici, Machiavel réitère son injonction à l'action, sous peine de mort (« *on mourra sous ces décombres* »). Nous seuls pouvons étayer nos maisons pour ne pas périr sous leurs ruines ; nous seuls pouvons agir contre le sort ; nous seuls pouvons vaincre au combat.

La notion d'occasion, qui aurait pu nous faire croire, au premier abord, que l'homme était tout entier livré au bon vouloir de la fortune, est au contraire l'instrument d'une philosophie de la liberté.

À partir d'une personnification de l'occasion, qui laisse croire qu'elle aurait une existence substantielle, Machiavel parvient à réinscrire cette figure de la contingence dans son système de pensée sous la forme de l'immanence du sens à l'action. L'occasion n'est rien d'autre que l'opportunité de l'action, principe fondamental de la politique machiavélienne, et la liberté humaine se confond avec notre capacité à nous risquer dans l'action, pour donner un sens au devenir.

Commentaire : *Le Prince*, VI

Machiavel consacre les onze premiers chapitres du *Prince* à une typologie des « principats », étudiés en fonction de la façon dont on les acquiert : le chapitre VI s'attache à ceux que l'on « *acquiert par ses propres armes et sa vaillance* », autrement dit, aux états qui ont été conquis par la *virtù* de certains génies politiques, modèles absolus de princes virtuoses. Machiavel avertit d'emblée son lecteur qu'il va « *alléguer de grands exemples* », qu'on ne devra cependant pas considérer comme des figures à recopier ; ils sont plutôt des archétypes dont seule la *virtù* est à imiter. Machiavel invite son lecteur à « *faire comme les archers avisés* » qui visent plus haut que la cible pour l'atteindre, lorsqu'elle est trop éloignée. L'exemple des grands hommes ne doit donc pas paralyser l'initiative personnelle, mais seulement lui indiquer une direction et l'inciter à l'effort. C'est bien ce que va montrer notre passage : les grands fondateurs évoqués par Machiavel ici vont d'abord être décrits comme des hommes qui ont tiré toute leur gloire de leur volonté et leur intelligence propre. Les

actes des fondateurs sont des commencements absolus, qui ne peuvent par conséquent être imités que par une autre création absolue. Le deuxième mouvement du passage, à partir de « *sans cette occasion, leur force d'âme...* » jusqu'à la fin de l'extrait, lie cette qualité créatrice de la *virtù* à l'occasion, et enclenche le mouvement dialectique que nous avons décrit plus haut, selon lequel la *virtù* est non seulement un principe de réalisation de l'ordre politique, mais aussi un principe d'interprétation de l'histoire.

« Mais, pour en venir à ceux qui par leur propre valeur et non par la fortune sont devenus princes : je dis que les plus éminents sont Moïse, Cyrus, Romulus, Thésée, et d'autres semblables. Bien que de Moïse on ne doive pas discuter, puisqu'il a été un simple exécutant des choses qui lui étaient ordonnées par Dieu, il doit cependant être admiré, ne fût-ce que pour cette grâce qui le rendait digne de parler avec Dieu. Mais considérons Cyrus et les autres qui ont acquis ou fondé des royaumes : vous les trouverez tous admirables ; si l'on considère leurs actions et dispositions particulières, elles ne paraîtront pas discordantes de celles de Moïse, qui eut un si grand précepteur. En examinant leurs actions et leurs vies, on ne voit pas qu'ils aient reçu de la fortune autre chose que l'occasion, qui leur donna une matière où introduire la forme qui leur parut bonne. Sans cette occasion, leur force d'âme se serait éteinte et sans cette force d'âme c'est en vain que l'occasion se serait présentée. Il était donc nécessaire que Moïse trouve le peuple d'Israël en Égypte, esclave et opprimé par les Égyptiens, afin que celui-ci, pour échapper à la servitude, se dispose à le suivre. Il convenait que Romulus ne se contente pas d'Albe, qu'il ait été abandonné à sa naissance, si l'on voulait qu'il devienne roi de Rome et fondateur de cette illustre patrie. Il fallait que Cyrus trouve les Perses mécontents de la domination des Mèdes, et les Mèdes amollis et efféminés par une longue paix. Thésée ne pouvait manifester sa valeur s'il n'avait trouvé les Athéniens divisés. Aussi ces occasions ont-elles fait le bonheur de ces hommes, et l'excellence de leur valeur a fait reconnaître cette occasion. D'où il s'ensuivit que leur patrie en fut ennoblie et devint très heureuse. »

Les grands hommes cités par Machiavel ont un point commun, malgré la grande diversité de leurs origines et de leurs époques, et le fait que Machiavel mêle le mythe (Romulus, Moïse et Thésée) à l'histoire (Cyrus) : ils sont devenus princes « *par leur propre valeur et non par la fortune* », ce qui signifie qu'ils ne doivent leur succès qu'à leur génie propre – qui leur a indiqué les moyens de préparer et de mettre en œuvre efficacement leurs projets. Moïse, précise Machiavel, a certes été « *un simple exécutant des choses qui lui étaient ordonnées par Dieu* », mais il doit à sa seule valeur (que Machiavel identifie

subrepticement avec la grâce divine) d'avoir été choisi par Lui : il s'agit donc toujours de définir ces hommes, ainsi que « *leurs actions et dispositions particulières* » comme des créateurs et des initiateurs d'ordres jusque-là inexistantes, qu'il s'agisse de systèmes politiques ou de religions.

La *virtù* est donc, selon cette description, la capacité à introduire un nouvel ordre des choses dans la réalité, ordre efficace, meilleur que ce qui le précédait. Ainsi, peut-on dire que les grands hommes écrivent l'histoire, et sont le moteur d'un progrès de l'humanité. Machiavel reconnaît qu'on peut décrire, comme l'ont fait Platon ou Polybe, des cycles réguliers de transformation des types de régimes les uns dans les autres, de la monarchie à l'aristocratie, puis à l'oligarchie, jusqu'à l'anarchie en passant par la démocratie – et retour ; mais manifestement la *virtù* peut interrompre ces cycles et faire évoluer des régimes corrompus vers une meilleure santé, voire les guérir tout à fait.

L'homme qui s'appuie sur la *virtù* possède donc une capacité de rupture avec l'ordre existant, de réalisation des possibles politiques, qui l'oppose à celui qui se laisse porter par la fortune : ce dernier n'agit pas sur le devenir mais le subit, ballotté entre bonne et mauvaise fortune. Seul le premier peut être appelé à un rôle politique majeur, et être jugé « *admirable* », puisque par « *ses actions et dispositions particulières* » il engendrera un *vivere politico* indépendant de sa fortune personnelle, et susceptible de lui survivre.

C'est pourquoi on lit que ces hommes n'ont « *reçu de la fortune autre chose que l'occasion, qui leur donna une matière où introduire la forme qui leur parut bonne* » : la fortune ici encore est décrite comme principe du déroulement des faits bruts – cette « matière » sociale et temporelle qui n'est pas encore une cité ni à proprement parler un moment historique – tandis que la *virtù* prend ici un caractère herméneutique, en étant le principe formateur du réel. Il s'agit bien en effet pour ces hommes d'interpréter les situations dans lesquelles ils se trouvaient, afin de définir, de donner forme, aux faits pour qu'ils deviennent des événements historiques sensés. Seule la *virtù* de ces hommes pouvait donner sens (signification et orientation) à la « matière » historique, et il lui a suffi de l'occasion de se manifester pour accomplir ces exploits.

La seconde partie du passage montre combien cette interprétation était à la fois nécessaire et difficile. Nécessaire, parce que comme Machiavel le rappellera ailleurs dans les *Discours*, les situations qui sont apparemment désespérées, chaotiques, anomiques, ressemblent à des blocs de pierre non dégrossis, dont paradoxalement un artiste tirera plus facilement une forme, que d'un autre qui aurait déjà été

travaillé auparavant. Il y a donc comme une nécessité de la mise en forme, quand la matière est sans loi : c'est pourquoi chacun de ces hommes semble avoir obéi à une nécessité inhérente à la situation qui s'offrait à lui : « *il était donc nécessaire que Moïse... il convenait que Romulus... Il fallait que Cyrus... Thésée ne pouvait* », etc. Ce que Machiavel nomme « *occasions* », dont il dit que « *sans elles, leur force d'âme se serait éteinte* », semble donc représenter la nécessité avec laquelle le chaos appelle l'ordre, ou la matière informe, la forme.

Difficile, d'autre part, parce que sans la capacité d'interpréter ces situations paradoxales et de « *reconnaître* » l'absence de forme comme l'occasion d'en introduire une nouvelle, « *c'est en vain que l'occasion se serait présentée* ». Nous retrouvons ici la caractéristique de la vertu évoquée plus haut : comme principe herméneutique, elle donne au virtuose la capacité de « voir » une situation sous un angle nouveau, qui permet l'avènement d'un ordre inouï.

Contrairement au fortuné, le virtuose n'utilise pas la fortune mais, d'une certaine façon, crée sa propre bonne fortune et la maîtrise. Par conséquent, on voit ici combien Machiavel est loin, en réalité, de la personnification traditionnelle de l'occasion, qui n'est plus ici que le résultat d'une interprétation virtuose de la contingence.

La dialectique mise en place par Machiavel veut donc que la *virtù* crée l'occasion, et qu'en retour l'occasion permette à la *virtù* de se réaliser. Loin d'être un cercle vicieux, elle manifeste plutôt la foi de Machiavel dans la liberté humaine, et dans notre capacité à obtenir par nos propres forces la gloire et le bonheur : « *d'où il s'ensuivit que leur patrie s'ennoblit et devint très heureuse* », conclut-il. Néanmoins, la fin du chapitre, consacrée à l'utilisation nécessaire de la force au moment de la fondation d'un ordre nouveau, dément l'apparent optimisme de cette conclusion : pour arracher la matière au chaos, le prince virtuose, celui qui a su interpréter le désordre comme occasion de l'ordre, devra recourir à la force. Saisir l'occasion ne signifie donc pas seulement profiter en opportuniste d'une chance favorable à ses desseins, mais assumer le risque d'abolir totalement un ordre des choses pour en imposer un nouveau. L'occasion est un pari herméneutique, un pas dans le vide que seuls les virtuoses ont l'audace de faire.

Figures du prince

Christian Benoist écrit, dans le volume III de son *Machiavélisme*, que Machiavel réalise une « géométrie du politique ». Les personnages qu'il esquisse sont de véritables outils géométriques par leur manque d'épaisseur humaine et, finalement, historique, servant à construire la figure plus générale et abstraite du prince ou du gouvernement virtuoses – de la même façon qu'on se servirait de droites et de cercles pour construire une figure. Machiavel n'exhibe jamais un modèle politique, mais montre comment l'action de tel ou tel homme fut conforme à la qualité des temps. Dès lors, les innombrables références historiques de Machiavel (Ch. Bec en dénombre 1500 ou 1700), sont une constellation d'occasions particulières, où la *virtù* s'est manifestée. On peut toutefois distinguer trois grandes figures du prince chez Machiavel : le prince fondateur, le stratège au pouvoir, et le législateur.

Par ordre de mérite, la figure du fondateur est première. Les fondateurs, qu'ils aient été à l'origine de royaumes, de républiques ou de religions, sont des personnages mythiques et quasi-divins : Moïse, Thésée, Cyrus, Romulus sont les exemples favoris de Machiavel, au chapitre VI du *Prince*. Romulus réapparaît à vingt-cinq reprises dans les *Discours*, Moïse cinq fois, Cyrus neuf, et Thésée une fois seulement.

Comme l'argument machiavélien consiste à montrer qu'il faut que le fondateur soit seul pour s'attribuer les pleins pouvoirs et se mettre ainsi en position de créer un ordre nouveau – de même qu'il faut une seule volonté, celle du général, pour commander une armée, et une seule tête pour diriger un corps – chacun de ces personnages est d'abord défini par la violence de sa prise de pouvoir, qui vise à le rendre seul maître du jeu politique. De même que Brutus tua ses propres fils pour restaurer la liberté à Rome, Cyrus et Thésée s'emparèrent du pouvoir par la force et la violence. Romulus assassina son frère Rémus, puis son bras droit Titus Tatius Sabinus ; Moïse « s'attribua le pouvoir », écrit prudemment Machiavel, en songeant à l'épisode de la colère de Moïse (*Exode*, 32,25-29), où ce dernier passa par les armes tous les Hébreux qui avaient préféré le veau d'or à Dieu.

La figure du fondateur violent est d'abord une image de l'action politique novatrice, qui fait table rase de l'ordre ou du désordre préexistant pour introduire une forme nouvelle dans la matière. Nulle

part, Machiavel ne fait un portrait de ces grands hommes, dont il se contente de rapporter le principe de l'action : s'emparer du pouvoir, parce qu'il faut être seul pour accomplir une tâche si immense. La solitude du fondateur inscrit son action dans l'invisibilité de son désir de pouvoir. Il demeure une « figure » du pouvoir dans la mesure où il porte en lui l'avenir de l'ordre politique qu'il instaure, mais sa visibilité est moindre que celle du prince stratège en exercice. Le fondateur est le visionnaire qui sait déjà où est le sens de l'histoire, parce qu'il en est l'inventeur ; il n'est pas un artiste qui joue avec virtuosité des apparences déjà établies, il en est le créateur, qui sculpte dans la matière brute.

C'est sans doute dans la figure du fondateur que la relation herméneutique de la *virtù* et de la fortune se fait la plus explicite : le cercle de l'occasion et de la *virtù* du chapitre VI du Prince, tel que nous l'avons décrit au chapitre III, montre comment cette dernière permet au fondateur d'avoir une connaissance *a priori* d'une histoire qui ne se connaît comme telle qu'*a posteriori*. Le sens de l'histoire apparaît à même l'action historique.

L'action du fondateur, contrairement à celle du prince en exercice qui ne prend en compte que les reflets de la matière sociale et de sa propre personne, met en jeu la matière dans toute sa concrétude, dans laquelle elle introduit une norme, celle de sa véritable identité. Le fondateur, ou le réformateur, est celui qui « *refait les comptes* », « *l'accident* » qui permet aux hommes de « *se reconnaître* ». Il « *indique la modalité* », écrit encore Machiavel, sous laquelle on peut vivre bien, compte tenu de l'état de la matière et des temps. Il introduit une forme dans la matière sociale, la révélant à elle-même par une action extérieure dont la visibilité est immédiate : le peuple n'a pas d'identité politique propre, le fondateur la lui donne. Le fondateur ou réformateur n'est pas un être fait d'apparences au besoin trompeuses ; au contraire, il impose la norme éthique de l'avènement de la liberté publique.

La violence initiale qui définit le fondateur est celle de l'introduction de la forme, c'est-à-dire de la révélation de la matière à elle-même. Paradoxalement, et c'est en cela que la tâche du fondateur est surhumaine, le pouvoir doit être entièrement et radicalement confisqué par lui, afin de pouvoir être ensuite rendu en propre à la cité. La fondation qui attribue le pouvoir à un seul, loin de viser la satisfaction du désir propre du prince, est l'acte qui permet la libération du peuple, incapable à lui seul de se donner une identité politique. Quand bien même Cyrus, Thésée, Romulus ou même Moïse n'auraient recherché que leur profit personnel, une tache de cette envergure implique que cette satisfaction passe par le profit du plus

grand nombre. Aucun ordre nouveau ne peut en effet être imposé sans *virtù*, c'est-à-dire sans viser, même indirectement, le bien commun.

La figure du fondateur est complexe : elle implique que l'on pense ensemble la plus grande obscurité – la prise du pouvoir a lieu dans la violence et la solitude – et la plus grande visibilité – la révélation de la matière sociale à elle-même. Le fondateur est pris entre le visible et l'invisible jusque dans son propre dessein, puisque son appétit de pouvoir doit toujours laisser ouverte la possibilité de la recherche du bien commun, pour pouvoir s'accomplir. Machiavel, penseur du visible, inscrit la fondation de l'ordre politique dans l'entre-deux de la lumière et de l'ombre : elle est le moment où l'action, de privée et « pathologiquement déterminée » qu'elle était, s'ouvre à la dimension publique et politique. La fondation est d'abord la conversion, essentielle, du moral au politique, où le crime peut devenir fécond.

Une fois l'État fondé, le prince exerce le pouvoir sous une modalité médiate de la visibilité, en jouant des apparences comme l'exige le statut de la vérité politique. C'est la seconde figure du prince : le stratège gouvernant. Machiavel écrit à plusieurs reprises que le prince doit « *donner de lui des exemples* » de piété, de bonté, d'humanité, afin que le peuple lui accorde sa confiance. Le comportement du prince est toujours une construction en vue de l'interprétation, principe de l'intelligibilité des actes du pouvoir, comme on le voit au chapitre XIX du *Prince* : « *ce qui le rend méprisable, c'est d'être jugé changeant, léger, efféminé, pusillanime, irrésolu : choses dont un prince doit se garder comme d'un écueil, et s'ingénier que l'on perçoive de la grandeur, du courage, de la gravité, de la fermeté ; [...]* Le prince qui donne cette image de lui-même est fort réputé. »

Chacun sait, écrit Machiavel dans les *Discours*, que l'opinion commune se satisfait de l'apparence comme de la réalité, et parfois même plus de l'apparence que de la réalité : l'exercice du pouvoir doit donc nécessairement avoir pour lieu une « scène » politique, où le prince doit tenir son rôle, comme le dit le début du chapitre cité plus haut : « [...] *le prince doit penser [...] à fuir les choses qui le rendent odieux ou méprisable ; toutes les fois qu'il aura fui cela, il aura rempli son rôle.* » En tant que stratège, il n'est que ce qu'il paraît. Pourtant, paradoxalement, le prince est secret, il est « *grand simulateur et dissimulateur* ». Les raisons de ses actes demeurent dans l'ombre, afin que sa puissance soit plus visible, comme l'illustre l'exemple de César Borgia, archétype du prince insaisissable. Sa nature est multiple : il est homme et bête, lion et renard. Mais plus encore, il est, de toutes les figures de l'homme politique, celui qui doit être le plus adaptable aux circonstances, devant toujours avoir « *l'esprit disposé à tourner avec les vents de la fortune* ».

Il n'y a pas, c'est notable, d'exemple de princes nouveaux qui ne s'appuyèrent que sur leur *virtù*, sans que la fortune y entre en rien : le chapitre VI du *Prince*, qui porte sur les monarchies nouvelles que l'on acquiert par ses propres armes et sa vaillance ne prend pour exemple que Moïse, Thésée, Romulus et Cyrus, dont on a vu qu'ils étaient des fondateurs, et non des conquérants ; puis Savonarole, « *qui s'effondra dans ses nouvelles institutions* » ; et enfin Hiéron de Syracuse, qui fut d'abord élu chef par les Syracusains opprimés, et « *ensuite [...] mérita de devenir leur prince* ». La *virtù* de Hiéron de Syracuse n'est pas à l'origine de son élection par les Syracusains, puisqu'il ne mérita qu'ensuite d'être leur prince. En outre, c'est, comme pour les fondateurs, le mécontentement général qui permit son élection, et non pas sa valeur propre.

De même, le chapitre II, portant sur les monarchies héréditaires (et qui par conséquent ne font pas dépendre le pouvoir d'une conquête) affirme qu'il suffit d'une « *habileté ordinaire* » (*ordinaria industria*) pour les maintenir. Le chapitre VIII, consacré à ceux qui sont parvenus au pouvoir par le crime, dit explicitement qu'Agathocle de Sicile n'est pas un exemple adéquat d'homme politique excellent : « *On ne peut [...] attribuer à la fortune et au talent ce qu'il obtint sans l'une ni l'autre.* » Enfin, à propos de la monarchie civile, dans le chapitre IX, qui permet à un citoyen de parvenir au pouvoir, on lit : « *Pour y parvenir, il n'est nécessaire ni d'une totale vaillance ni d'une totale fortune, mais plutôt d'une adresse chanceuse.* »

Il faut donc bien admettre qu'on ne trouve, ni dans le *Prince* ni dans les *Discours*, aucun exemple historique de stratège au pouvoir qui soit uniquement virtuose : César Borgia, Jules II, Annibal, ou Scipion, parmi les plus fréquemment cités, sont tous redevables de leur succès à la fortune autant qu'à leur *virtù*. En revanche, on trouve des contre-exemples de princes qui échouèrent pour avoir voulu s'en tenir à une conduite normée par des principes moraux intangibles : Savonarole et Piero Soderini. Diamétralement opposés à l'audace folle de Jules II, la rigidité de leurs principes d'action, excluant la violence, et refusant pour le second au moins le jeu des apparences convaincantes, les entraîna vers leur perte.

On remarquera d'autre part le traitement particulier des figures de Laurent de Médicis et de Castruccio Castracani : ces deux personnages apparaissent respectivement dans la *Vie de Castruccio Castracani da Lucca* et les *Histoires florentines*, et pourraient passer pour des princes stratèges entièrement virtuoses. En réalité, Machiavel laisse largement son goût pour la polémique et les réflexions politiques prendre le pas sur l'exactitude d'un travail d'historien : les faits sont falsifiés, les portraits déformés, en fonction des nécessités qu'imposaient les

circonstances, et de l'intention, courtisane parfois, et toujours engagée, de l'auteur. Ainsi, lorsque Machiavel veut donner un exemple de prince virtuose, il l'invente de toutes pièces, ou bien en fait également un homme fortuné.

Le prince stratège est le maître des apparences : la *virtù* de César Borgia, comme celle de Jules II ou celle de Scipion, fut sa spectaculaire adaptation aux circonstances, au point d'en avoir fait ce qu'il avait voulu qu'elles soient, des alliées et non des obstacles. Le prince est celui qui « fait de nécessité *virtù* », qui « *ourdit les fils de la fortune* », ayant renoncé à essayer de les briser – ce qui fut l'erreur de Piero Soderini, qui avait cru que la bonté finirait par venir à bout de la méchanceté des hommes.

De même que le fondateur révèle la matière sociale à elle-même, le stratège insuffle du sens dans le devenir, et crée l'histoire. Le fondateur ou le réformateur agissaient sur une matière anomique, informe, brute autant qu'il est possible, et introduisaient une forme qui allait définir la société civile ; ils étaient ceux qui révélaient à la cité son identité, qui lui donnaient un nom et une qualité. Le prince stratège quant à lui, œuvre sur une matière déjà informée. Son rôle est tout entier dans le visible, un visible qui n'est cependant pas fondé dans la transparence. Il faut que le prince fixe sur son apparence la signification du devenir, pour que le peuple puisse le saisir. Il est un miroir qui renvoie au peuple le sens de l'histoire, miroir aveugle à lui-même, et pourtant source de toute manifestation.

La troisième figure de l'homme politique est celle du législateur, dont Solon, Lycurgue, Numa, Cyrus et Thésée sont les exemples récurrents. Solon et Lycurgue, respectivement initiateur de la démocratie athénienne selon Aristote, et législateur mythique de Sparte, qui fit jurer à ses successeurs de ne pas modifier ses dispositions, incarnent chacun une solution au problème du gouvernement stable. La démocratie Athénienne d'une part, le régime militaire spartiate d'autre part, sont deux branches de l'alternative politique : l'une plus conforme à l'idée du bien que se fait l'homme privé, tournée vers l'extérieur mais moins stable, l'autre inébranlable mais imposant le sacrifice de l'individu à l'État et un conservatisme rigide. Le régime spartiate représente une constitution idéale et irréalisable pour une cité comme Florence, que Machiavel se plaît à imaginer comme la nouvelle Rome, archétype de la cité en expansion. C'est pourquoi partout où Machiavel loue la sagesse de Lycurgue et la durée des institutions Spartiates, tandis qu'il critique l'instabilité d'Athènes, il ajoute que Rome parvint cependant à une plus grande puissance, malgré son instabilité.

Le législateur (*ordinatore*) rejoint en ceci le fondateur (*fondatore*)

qu'il introduit une forme dans la matière : mais alors que celui-ci travaille une matière brute, celui-là doit remodeler une matière déjà dégrossie. La tâche du fondateur sculpteur est d'autant plus aisée que la matière est plus brute ; et celle du législateur architecte consiste à enraciner aussi profondément que possible la légitimité de son acte, afin de le faire accepter. C'est pourquoi Romulus n'eut pas besoin du recours à la divinité, tandis que Numa se servit de la religion, en faisant croire qu'il avait avec la déesse Egérie des conversations nocturnes, comme le rapporte Tite-Live.

Numa se disait inspiré par les dieux : « *En vérité, continue Machiavel, il n'a jamais existé dans un peuple de fondateur de lois extraordinaires qui n'ait eu recours à Dieu, parce qu'autrement, elles n'auraient pas été acceptées. Nombreux sont, en effet, les principes connus d'un sage qui ne portent pas en eux des preuves assez évidentes pour convaincre les autres.* » De même, dit Machiavel, Lycurgue n'est peut-être qu'une figure inventée par les Lacédémoniens eux-mêmes pour conférer à leurs institutions davantage de noblesse et de légitimité que si elles avaient eu une origine humaine.

La tâche du législateur est rendue possible par le fait que son pouvoir est invisible, quoiqu'il soit le pouvoir le plus radical. Le législateur architecte fait exister la société civile en l'informant de l'intérieur, au point que la loi doit lui permettre de s'effacer entièrement, et de n'avoir plus besoin que d'y « *jeter la moitié d'un œil* », parce qu'il a consolidé le régime au point que « *les institutions de la cité puissent tenir debout d'elles-mêmes* », comme l'a écrit Machiavel à la fin du *Discursus florentinarum rerum* (1520). Comme législateur, il s'efface entièrement devant l'autonomie politique de la cité : son action atteint à sa perfection lorsque la société civile peut se passer de lui, ou bien qu'elle le confond avec l'État lui-même. Le pouvoir ne peut pas se maintenir sans être désincarné : Machiavel affirmera tout au long de son œuvre la nécessité pragmatique du bien commun, c'est-à-dire de la république.

De même que le travail de l'architecte consiste à donner à son œuvre la solidité suffisante pour se maintenir seule, de même, le législateur doit-il viser la liberté publique : la loi vient donner à la matière, identifiée par le fondateur, une existence politique propre. Le législateur s'efface devant la loi, qui assume seule et convertit en bien commun la violence de la fondation. La forme est remise à la matière, afin qu'elle puisse exister authentiquement, c'est-à-dire librement. On est bien loin de l'interprétation cynique que l'anti-machiavélisme fera des thèses du Florentin. Si le détour par la violence est nécessaire, sa conversion en institutions et en lois, violence symbolique, ne l'est pas moins. Or, cette pensée fondamentalement républicaine de la

dépendance du pouvoir à la liberté publique n'est envisageable que si l'on tient compte de la conception machiavélienne du politique comme domaine du visible : le pouvoir est plus visible, donc plus efficace et plus réel, lorsqu'il est entièrement extériorisé dans la loi. Tant qu'un appétit particulier, fut-il celui d'un sage législateur, est au principe de l'action politique, l'avènement de l'État n'est pas parvenu à sa perfection ; il demeure à la merci de l'obscur arbitraire des passions. L'action du fondateur implique un homme seul : il est le sculpteur qui révèle la matière sociale à son identité politique ; celle du stratège met en miroir le prince et les humeurs de la cité, et lui donne le rôle de médecin de la cité, seul capable d'en maintenir la santé par le jeu convenable du conflit de ses humeurs ; et celle du législateur ouvre absolument tout l'espace politique, à travers les institutions et les lois, depuis le peuple jusqu'aux plus hauts magistrats, les réunissant sous le nom d'État, comme l'architecte dont les dispositions permettent à l'ensemble de tenir debout de lui-même.

Commentaire : *Le Prince*, XVIII

Le chapitre XVIII du *Prince* est un chapitre de combat, ruinant par assauts successifs la conception morale de la politique élaborée par le Platonisme, puis par le Christianisme, en Europe, depuis l'Antiquité. La réputation d'amoralité de Machiavel s'est constituée à partir du *Prince*, et tout particulièrement de ce chapitre, consacré à « *comment les princes doivent tenir leur parole* ». Contrairement aux *Miroirs des Princes* du Moyen Âge, qui prétendaient faire du prince un modèle de vertu, le *Prince* enseigne aux gouvernants à maintenir une frontière hermétique entre celle-ci et la politique. À l'égard de la constitution de l'image du prince virtuose, seconde figure du prince chez Machiavel, le chapitre XVIII est particulièrement significatif. Dans un premier temps, Machiavel affirme la nécessité pour le prince d'avoir une double nature, humaine et animale. Puis il complexifie cette image dans un deuxième temps en empruntant au *De officiis* de Cicéron sa célèbre image du lion et du renard, afin de fonder la rupture entre la politique et la morale. Enfin, de figure complexe, le prince devient dans le dernier paragraphe de cet extrait une pure abstraction sans consistance.

« Vous devez donc savoir comment il y a deux façons de combattre : l'une avec les lois, l'autre avec la force ; la première est propre à l'homme, la deuxième aux bêtes. Mais, parce que très souvent la première ne suffit pas, il convient de recourir à la seconde. Aussi est-il nécessaire à un prince

de savoir bien user de la bête et de l'homme. [...] il faut qu'un prince sache user de l'une et de l'autre nature ; l'une sans l'autre ne peut durer.

Un prince étant donc obligé de savoir bien user de la bête, il doit parmi elles choisir le renard et le lion, car le lion ne se défend pas des pièges, le renard ne se défend pas des loups. Il faut donc être renard pour connaître les pièges, et lion pour effrayer les loups. Ceux qui s'en tiennent simplement au lion n'y entendent rien. Par conséquent un souverain sage ne peut ni ne doit observer sa parole, lorsqu'un tel comportement risque de se retourner contre lui et qu'ont disparu les raisons qui la firent engager. Si les hommes étaient tous bons, ce précepte ne serait pas bon : mais comme ils sont méchants et n'observeraient pas leur parole envers vous, vous non plus n'avez pas à l'observer envers eux. Jamais à un prince n'ont manqué les motifs légitimes de farder son manque de parole. [...]

Pour un prince, donc, il n'est pas nécessaire d'avoir toutes les qualités susdites, mais il est tout à fait nécessaire de paraître les avoir. J'oserais même dire ceci : si on les a et qu'on les observe toujours, elles sont néfastes ; si on paraît les avoir, elles sont utiles ; comme de paraître miséricordieux, fidèle à sa parole, honnête, religieux, et de l'être ; mais avoir l'esprit tout prêt, s'il faut ne pas l'être, à pouvoir et savoir changer du tout au tout. [...] Aussi faut-il qu'il ait un esprit disposé à tourner selon ce que les vents de la fortune et les variations des choses lui commandent, et, comme je l'ai dit plus haut, ne pas s'écarter du bien s'il le peut, mais savoir entrer dans le mal, y étant contraint. »

Un premier coup est d'emblée porté à l'idée selon laquelle le prince, premier parmi ses pairs et modèle pour ses sujets, devrait être d'une vertu exemplaire. Il consiste à admettre la force comme nécessaire adjuvant du droit. Combattre avec les lois est strictement humain : Machiavel accorde volontiers à ses contemporains humanistes qu'on ne fonde rien hors des lois, mais il ajoute immédiatement que cela « *ne suffit pas* ». Il avait déjà émis cette idée au chapitre VI, à propos des « *prophètes désarmés* » : les grands fondateurs ont tous appuyé leurs réformes sur la force, car la transformation de la matière sociale exige une refondation totale des ordres existants. Ceux qui ont voulu, comme Savonarole par exemple, gouverner « *avec des prières* » se sont effondrés. Il faut donc accepter, au fondement du pouvoir, un emploi judicieux de la force. Machiavel fait dans les *Discours* 1, 9, la différence entre la violence qui ruine et celle qui restaure : si la première est à proscrire parce qu'elle risque de rendre le prince odieux à ses sujets, la seconde en revanche est décrite comme un moment nécessaire de l'exercice du pouvoir. Néanmoins, il s'agit bien d'affirmer qu'une part d'animalité doit entrer dans la nature du prince. Machiavel ne dit cependant pas qu'un prince doit

être systématiquement cruel ou violent, mais qu'il doit « *savoir* » user de sa nature animale – nuance que l'antimachiavélisme feindra d'ignorer.

Première ambiguïté, donc, dans la nature du prince nouveau : il doit être à la fois capable d'humanité et d'animalité, c'est-à-dire d'inhumanité. César Borgia ou Hannibal en sont deux exemples : leur cruauté, employée à bon escient, leur a assuré le respect et l'obéissance de leurs sujets.

Deuxième assaut contre la moralité politique, et second degré de complexité dans la description du prince virtuose, l'animalité du gouvernant doit prendre elle aussi un double aspect : le lion et le renard. La force du lion seule ne suffit pas non plus. De la même façon qu'il faut savoir adapter son comportement aux temps pour manœuvrer la fortune, de même la force brutale qui entend tout écraser devant elle peut s'écrouler si la situation demande un peu de finesse et d'astuce. La ruse, personnifiée dans le renard, reçoit donc ici sa justification politique : « *un souverain sage* » doit avoir un comportement adapté à la nature des hommes qu'il gouverne. Or il serait fou de croire, dans un monde où les hommes sont « *méchants* » et sans parole, qu'on puisse gouverner efficacement en prenant pour principe le devoir formel de vérité que la morale impose. Ici apparaît un aspect fondamental de la politique machiavélique : le prince, lorsqu'il parvient au pouvoir, devient un homme public, dont la destinée se confond avec celle de l'État. À ce titre, il doit sacrifier sa moralité à la seule valeur absolue que Machiavel, manifestement, reconnaisse : la liberté du peuple et le salut de l'État (qui sont, en réalité, une seule et même chose comme il le montrera au début des *Discours*). Et puisque le jeu politique veut que l'on tienne ces arcanes secrets, il reviendra au prince de « *farder* » ses raisons afin de donner le change à la morale, qui règne sur les individus privés. Cela est chose facile, écrit Machiavel, car les hommes sont si fascinés par les apparences qu'ils ne demandent qu'à s'y laisser prendre.

Enfin, dernière étape de la déconstruction de la figure du prince, cet être mi-homme, mi-animal, et dont l'animalité elle-même est double, semble se disperser définitivement dans ses apparences : non seulement le prince doit sacrifier sa moralité au salut de l'État, mais il finit même par ne plus avoir de qualités propres. La fin du passage opère une substitution du paraître à l'être : il n'est pas nécessaire d'avoir des qualités moralement bonnes, et même, il est « *plus utile* » de seulement sembler les avoir. Le prince devrait donc abolir toute intériorité morale, au profit de sa seule extériorité politique. Et Machiavel va plus loin encore, lorsqu'il enchaîne dans le même membre de phrase les trois verbes « paraître », « être » et « ne pas

être », qui nouent ensemble deux contradictions logiques absolument irréductibles pour la métaphysique : d'abord parce que l'être s'oppose ontologiquement au paraître, et ensuite parce qu'un être ne peut logiquement pas « être » et « ne pas être » en même temps. Le coup de grâce arrive enfin : la compromission avec le mal est réaffirmée, toujours sous les mêmes conditions, à savoir de viser toujours le bien comme idéal, mais de « *savoir et pouvoir* » entrer au mal lorsque la réalité y contraint.

Machiavel, au terme de ce passage, a donc bel et bien déconstruit la figure du prince, en même temps qu'il a démontré l'hétérogénéité de la morale et de la politique. Ou plutôt, il a construit une figure impossible du prince, qu'il a privé d'intériorité au profit d'une existence inconsistante, aussi bien logiquement qu'ontologiquement. Cette tendance à la disparition de la figure du prince chez Machiavel se ressent, comme on l'a vu, dans les deux autres figures du législateur et du fondateur. Loin d'être une incohérence de la part du Florentin, on peut penser que cette description du prince indique « par l'absurde » l'orientation qu'il souhaite voir prendre à la politique : désincarner le pouvoir, le rendre au peuple par le biais d'institutions qui ne dépendent plus d'une *virtù* personnelle, mais de celle de ce qu'on appellera plus tard un État.

La vérité effective

Au début du chapitre XV du *Prince*, une expression attire l'attention du lecteur : « *il m'a semblé plus pertinent de suivre la vérité effective des choses* (« *andare dietro alla verità effettuale della cosa* ») *que l'idée que l'on s'en fait* ». L'expression est ambiguë, et ne semble pas pouvoir être traduite seulement par « vérité effective » : le néologisme « *effective* » semble devoir être préféré à la traduction courante « *effective* », d'une part parce que le terme « *effettiva* » existe en italien et que Machiavel lui-même a choisi d'employer un néologisme (le terme de « *effettuale* » en italien ne se trouve d'ailleurs à peu près que chez lui, et, chez lui, uniquement dans le chapitre XV du *Prince*) ; et d'autre part parce que le sens d'« *effective* » se rapporte à un état de fait, tandis qu'« *effective* » suggère l'idée d'une activité propre à la vérité, qui *produirait* des effets.

Certes, Machiavel oppose cette vérité « *effective* » à la spéculation métaphysique, pour se concentrer sur l'effectif, c'est-à-dire ce dont nous pouvons faire l'expérience par ses *effets* dans la réalité. Ce point est explicité dans le chapitre XV du *Prince*, où Machiavel écrit qu'il veut « *discourir des choses qui sont vraies* », et se distinguer ainsi des fictions qui ont vu le jour à ce sujet. Le but de sa recherche n'est pas de construire un système philosophique de plus : il s'agit de discourir sur des choses dont on puisse « *voir* » et « *savoir* » qu'elles « *ont existé* ».

Les « *nombreux* » auteurs qui ont écrit sur le sujet sont aussi bien Platon que les grands noms des *Miroirs des Princes*, et les écrivains de la première moitié de XV^e siècle qui avaient voulu refondre les principes du bon gouvernement. On l'a vu, le chapitre XVIII du *Prince* oppose à leur prince parfait un idéal mi-homme, mi-bête, un monstre entièrement diffracté dans ses apparitions. Le discours sur l'idéal du prince moral est donc récusé au profit d'un autre, qui dise « *des choses utiles à qui les écoute* ». L'accusation est grave : Machiavel rompt délibérément avec la tradition, qu'il taxe de vacuité et d'inutilité, en se proclamant lui-même découvreur de la vérité. Son affirmation ne manque pas de hardiesse : non seulement il prétend dire la vérité du politique, mais encore, il affirme qu'avant lui celle-ci n'a jamais été dite.

Néanmoins, Machiavel n'affirme pas que la tradition se soit bâtie sur un mensonge, mais sur une fiction, « *la immaginazione* », ce qui n'est pas exactement la même chose : Platon, Aristote et les humanistes, qui ont décrit « *des républiques et des monarchies dont l'on a jamais vu ni su qu'elles aient vraiment existé* », se sont trompés sur la nature de la vérité politique. Ils ont cherché à créer des systèmes, fort beaux et louables, mais qui n'étaient pas applicables, parce qu'ils ont cru pouvoir faire de la politique comme on fait de la philosophie ou des mathématiques, en cherchant autant la résolution d'un problème, que l'élégance de la solution.

« *L'imagination des choses* » pourrait donc être comprise comme « l'image » de ces choses : une apparence émanant d'elles, se plaçant entre elles et l'observateur. Machiavel oppose donc sa stratégie de définition et de dévoilement à cette « *immaginazione* » vagabonde. La politique impose en elle-même des contraintes à la raison, celles de l'efficacité des lois et de la sécurité de l'État, qu'il va s'agir ici de fixer et de montrer au grand jour. Il faut rompre avec la fiction et la spéculation métaphysique.

Cependant, on ne saurait réduire la recherche de la vérité effective à un pur et simple empirisme. Selon Machiavel, il faut juger du résultat d'une action, pour ensuite seulement pouvoir qualifier sa cause. Il renverse le principe selon lequel les bonnes causes produisent de bons effets (et inversement, les mauvaises causes de mauvais effets) : pour lui, on devrait plutôt dire que les bons effets indiquent infailliblement que les causes étaient bonnes : « *tant de bons effets ne pouvaient avoir que de très bonnes causes* », écrit-il en parlant des troubles qui eurent lieu à Rome, au chapitre IV du livre I des *Discours*. De même, parlant du fratricide de Romulus dans les *Discours*, I, 9, il écrit : « *Il faut que, si les faits l'accusent, les effets l'excusent.* » On ne saurait être moins empiriste : la vérité de la situation de Romulus apparaît dans la grandeur de ses effets – la fondation de Rome et sa puissance future –, et non dans l'abjection du meurtre effectif de son frère Remus. Le sens de la politique apparaît dans l'histoire, *a posteriori*, ce qui fait nécessairement du virtuose un visionnaire, et non un gestionnaire. Cela se voit bien aussi au chapitre IV du même livre, dans lequel Machiavel écrit : « *je prétends que ceux qui condamnent les troubles advenus entre les nobles et la plèbe blâment ce qui fut la cause première de la liberté de Rome : ils accordent plus d'importance aux rumeurs et aux cris que causeraient de tels troubles qu'aux heureux effets que ceux-ci engendraient.* » Il serait donc naïf de croire qu'on puisse juger de la vérité en politique par une simple observation des faits : la vérité politique d'une action est « effective », c'est-à-dire quelle se situe dans ses conséquences, dans ses répercussions, heureuses ou

dramatiques, dans le système complexe des conditions dans lesquelles elle s'inscrit. Le fait brut, l'action en « valeur absolue » n'ont en eux-mêmes aucune signification, ni aucune valeur : on ne peut en juger qu'après interprétation.

Dès lors que l'on admet que la vérité est nécessairement une signification que l'homme donne à la contingence désordonnée, on comprend que la vérité ne soit pas « quelque chose » que l'on puisse constater, mais bien plutôt un acte, un don de sens à la matière. Est vrai ce qui est réel, puisque n'est réel que ce qui est conforme à l'ordre politique. « *Toutes les autres choses sont vaines, et de très courte durée* », écrit Machiavel dans le *Discursus florentinarum rerum*.

Dès lors, il ne suffit pas de collecter les faits pour détenir la vérité : une succession d'événements n'est rien sans l'intention de celui qui l'utilise pour démontrer un principe, ou sans la *virtù* d'un prince ou d'une république qui en révèle le sens. La « vérité effective » est donc plus que la simple vérité des faits : elle implique un renversement, décisif dans la pensée politique, du rapport de l'homme à la vérité, qui doit dès lors être pensée comme un acte du sujet, interprétant (et réalisant *ipso facto*) une situation historique, et non plus comme la forme idéale et parfaite de l'adéquation des choses avec le discours.

Qu'est-ce, donc, que la vérité effective, si elle est à la fois opposée à la saisie empirique de la réalité, et à la construction de systèmes métaphysiques ?

À l'examen des textes de Machiavel, on pourrait avancer l'hypothèse que la vérité effective est une vérité *phénoménale*. Il n'y a pas d'autre vérité que celle qui nous apparaît – tel semble bien être le postulat de toute la pensée machiavélienne, qui pourrait nous faire songer dans un premier temps à un opportunisme et un relativisme absolus. Il n'en est rien, et c'est bien plutôt aux principes sur lesquels la phénoménologie, bien plus tard, s'appuiera, qu'il faudrait comparer sur ce point la pensée machiavélienne. En effet, le refus d'une transcendance des essences et la réinscription de la vérité dans une réalité sensible qui constitue absolument tout l'horizon de la connaissance humaine possible, sont communs à la phénoménologie et à Machiavel. C'est sans doute pourquoi un Merleau-Ponty, fondateur de la phénoménologie française, dans sa célèbre « Note sur Machiavel », ou dans la série de textes regroupés dans *Humanisme et terreur*, ou bien Hegel avant lui, dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, se reconnaissent dans les textes du Florentin.

Innombrables sont les passages où Machiavel affirme l'omniprésence de l'interprétation dans la saisie de la réalité. La réalité

n'est pas immuablement identique à elle-même et séparée de la conscience qui la perçoit. Au contraire, comme le montre aussi la dialectique qu'il instaure entre la *virtù*, la fortune et l'occasion, la réalité ne prend sens que lorsqu'un sujet la perçoit et lui donne un sens, une « *forme* » qu'il « *juge* » adéquate. Si tout homme constitue la réalité dans laquelle il vit par l'opportunité de ses actes, alors *a fortiori* l'action du prince virtuose consiste-t-elle en une révélation, une manifestation de la vérité politique d'une situation historique.

L'interprétation des événements selon la *virtù* sert la liberté publique ; ne pas se livrer à cette interprétation reviendrait à s'abandonner aux caprices de la fortune. L'exemple des soldats romains, dans les *Discours*, I, 12, qui lors du sac de Vésiès crurent voir la statue de Junon acquiescer à leur question « *Vis venire Romam ?* » (« Veux-tu venir à Rome ? ») montre bien qu'à la source de toute signification se trouve un désir, une intention, qui constitue le sens de ce que la perception saisit. L'homme est d'abord un être de sens et de désir : la réalité consiste en ce qu'elle lui apparaît, changeant de sens pour lui, c'est-à-dire réellement, relativement aux fins qu'il se fixe. Mais lorsque de l'interprétation d'un homme dépend l'avenir politique de tout un peuple, alors chercher la vérité effective devient un véritable devoir pour le prince. Rien « *ne nous excuse ni ne nous lave de notre lâcheté* », écrit Machiavel dans le *Capitolo de l'Ambition*, lorsque nous négligeons de répondre du sens des choses, puisque nous en sommes la source.

La vérité effective peut donc être définie ainsi : elle est la mise en évidence de la réalité qui apparaît pour nous, en tant qu'elle est la réalité. Il n'y a pas d'autre vérité, pour Machiavel, que celle qui est « effective », c'est-à-dire celle qui relève d'une réalité phénoménale, que le sujet constitue autant qu'il en est constitué. Elle est la vérité telle qu'elle apparaît, pour nous autres, hommes, le reste devant être laissé à la fiction et à la métaphysique.

La vérité effective permet à Machiavel de mettre en place les principes d'une politique réelle efficace, et totalement nouvelle. Ceci nous amène à redéfinir la portée du *Prince* : il ne s'agit pas seulement d'un manuel de conseils destinés à un prince plus ou moins bien intentionné. Machiavel n'y fait pas l'apologie de l'opportunisme, en dépit de toute considération morale et éthique. Il n'y est pas question non plus de bâtir une nouvelle philosophie politique spéculative. Il y va de la recherche intransigeante, radicalement neuve, et d'une profondeur inédite, d'un *logos* politique d'un nouveau genre.

À cette fin, Machiavel dialogue avec la tradition : il prend la liberté – le recul nécessaire au respect – d'instaurer un véritable dialogue avec les auteurs anciens, qui implique un sévère passage de

leurs opinions au crible de la vérité effective. Il interroge leurs textes, les met à l'épreuve ; les auteurs répondent, et le Secrétaire ne se sent pas intimidé, parce qu'il y va du vrai. Le souci majeur dans le *Prince*, c'est la vérité de la politique. Évidemment, tout ce que dit Machiavel de la politique n'est pas radicalement nouveau : les *arcana imperii* existaient bien avant lui, et les principes de simulation et dissimulation étaient couramment appliqués par les princes, y compris ceux qui, comme Frédéric II de Prusse (1712-1786), auteur du célèbre *Anti-Machiavel* (1740) – haï de Diderot qui le surnommait « Frédéric le Grand Tyran » – s'indignèrent de les voir explicitement dévoilés.

En revanche, il y a dans sa manière d'appréhender la réalité politique un tour révolutionnaire, pour l'histoire des idées. L'œuvre de Machiavel, on l'a montré, se construit non pas comme une justification morale de l'exercice du pouvoir, mais bien comme l'institution d'un domaine nouveau pour la pensée, celui d'une politique entièrement autonome, que l'on pense pour elle-même.

Ce qui est remarquable, c'est d'abord la *pars destruens* de son travail, c'est-à-dire la façon dont le Secrétaire fait table rase de tout ce qui a été dit avant lui sur le sujet. Claude Lefort, dans l'article intitulé « Machiavel et la verità effettuale » de son ouvrage *Écrire à l'épreuve du politique*, montre comment avec cette notion, le Florentin rompt avec toutes les traditions antérieures, tant païennes que chrétiennes, mais aussi avec ses contemporains, qu'ils soient les « sages de notre temps », conservateurs florentins arrimés à leur science politique, ou les « piagnoni » de Savonarole, ou même avec le discours des humanistes qui, par prudence, voulaient trouver en toute chose une « voie du milieu ». Les premières lignes des *Discours* sont à cet égard absolument explicites, où il s'agit d'une « voie encore fréquentée par personne », que Machiavel découvre à ses risques et périls. Si dans son approche des principes politiques proprement dits, il n'inventait rien qui ne soit déjà couramment pratiqué dans les cours européennes, en quoi, alors, Machiavel pourrait-il craindre que son discours lui « apporte ennui et difficultés », et quels sont les « océans et terres inconnus » qu'il craint d'aborder ?

La *pars construens* répond à ces questions. Machiavel institue dans sa pensée politique l'exigence d'une conversion du regard moral, philosophique, humaniste, au nouvel éclairage de la « vérité effective ». Même s'il est regrettable que nous ne puissions jamais juger sur la réalité effective des choses, le jugement sur la vérité effective est le seul jugement juste sur les actions des hommes en général, et des princes en particulier. Le jugement sur l'en soi nous est inaccessible : il ne nous reste que celui de la « vérité effective », qui est la seule, et donc la meilleure, façon humaine de connaître.

Si nous pouvions considérer les choses objectivement, nous verrions que les temps ne varient pas, que « *le ciel, le soleil, les éléments, les hommes* » ne changent pas « *de mouvement, d'ordre et de puissance* » comme l'écrit Machiavel dans l'Avant-propos du livre I des *Discours*. Seule varie notre interprétation de cet ordre immuable des choses, selon que nous sommes jeunes ou vieux, et plus ou moins bien placés sur la roue de la fortune. Mais si l'on veut cependant conduire les hommes au bien commun – et Machiavel suppose qu'il n'y a pas d'autre but possible en politique – il faut nécessairement emprunter les seules voies qu'ils connaissent, qui sont celles de l'interprétation et de la mise en œuvre des apparences, au besoin trompeuses : la vérité effective est la seule qui soit « *utile* » – donc réelle – lorsqu'il est question de gouverner.

Il semble y avoir dans la notion de vérité effective quelque chose d'unique et de fondamental pour la pensée machiavélienne. D'abord parce qu'elle montre que Machiavel n'est pas seulement un « penseur politique » pragmatique, mais qu'il esquisse en la nommant le geste philosophique par excellence d'une redéfinition de la vérité. Ensuite parce que ce concept permet de penser que la réalité s'épuise entièrement dans les apparences, non pas parce qu'il faudrait être trompeur afin de satisfaire ses ambitions personnelles au détriment des autres, mais parce qu'il n'y a pas d'autre moyen d'accéder au *vivere politico*. Ne pas prendre cela en compte (comme l'ont fait les anti-machiavélistes) revient à manquer l'épine dorsale de la pensée politique de Machiavel ; on lui enlève son fondement éthique, on lui refuse sa principale découverte : la politique est la sphère de la liberté publique, qui se donne *authentiquement* à elle-même sa propre vérité. L'interprétation virtuose n'est pas une falsification de la vérité : elle est une manifestation du meilleur sens possible d'une situation historique ou sociale, compte tenu du seul but qu'un gouvernant puisse se fixer : le salut de l'État et la liberté du peuple.

Commentaire : *Le Prince*, XV

Abandonnant à présent la question de l'acquisition et de la conservation du pouvoir, et supposant un prince nouveau installé sur un trône encore instable, le Secrétaire amorce l'examen de la seconde partie du problème : celle de la représentation du pouvoir. D'une logique de la force (comment acquérir le pouvoir, avec qui et quand s'allier, quelles forces doivent être à la disposition de l'État), son analyse va passer à une logique de l'apparence (quel comportement le prince doit-il adopter pour maintenir l'État en ordre et exercer son

pouvoir). Placé au centre de l'ouvrage, ce chapitre en constitue véritablement une charnière. Alors que les chapitres I à XIV avaient un tour plus historique que politique, le chapitre XV, consacré aux *« choses pour lesquelles les hommes et surtout les princes sont loués ou blâmés »*, explicite ce que nous tenons pour un bouleversement majeur dans l'histoire de la pensée politique. La place centrale de cette occurrence, le fait que cette expression résume en deux mots un thème fréquemment repris à travers toute l'œuvre politique du Florentin, permettent néanmoins de penser qu'il s'agit là d'un des seuls concepts que l'on puisse désigner dans la pensée machiavélienne. Dans le premier paragraphe, Machiavel va énoncer le principe de la « vérité effective » comme fondateur de sa démarche intellectuelle. Au passage, il désigne ses ennemis politiques et définit la modalité de son rapport à la tradition. Dans le second moment, le Florentin explicite sa conception de la vérité en politique, en l'opposant très radicalement à l'idée morale que l'on s'en fait depuis l'Antiquité.

« Il reste maintenant à voir quels doivent être les manières et les comportements d'un prince avec ses sujets et ses amis. Parce que je sais que nombreux sont ceux qui ont écrit là-dessus, je crains, en en écrivant moi aussi, d'être jugé présomptueux, en m'éloignant, surtout en débattant de ce sujet, des positions d'autrui. Mais, mon intention étant d'écrire des choses utiles à qui les écoute, il m'a semblé plus pertinent de suivre la vérité effective des choses que l'idée qu'on s'en fait. Nombreux sont ceux qui se sont imaginé des républiques et des monarchies dont l'on a jamais vu ni su qu'elles aient vraiment existé. Car il y a si loin entre la manière dont on vit et la manière dont on devrait vivre, que celui qui laisse ce que l'on fait pour ce que l'on devrait faire, apprend plutôt à se perdre qu'à se préserver : car un homme qui veut en tous les domaines faire profession de bonté, il faut qu'il s'écroule au milieu de gens qui ne sont pas bons. Aussi est-il nécessaire à un prince, s'il veut se maintenir, d'apprendre à pouvoir ne pas être bon, et à en user et n'en pas user selon la nécessité.

Laissant donc de côté les choses que l'on a imaginées à propos d'un prince et discourant de celles qui sont vraies, je dis que tous les hommes, lorsqu'on en parle, et surtout les princes, parce qu'ils sont plus haut placés, sont jugés en fonction des qualités qui leur apportent blâme ou louange. C'est-à-dire que l'un est jugé libéral, l'autre ladre [...]; l'un est jugé généreux, l'autre rapace ; l'un cruel, l'autre miséricordieux ; l'un parjure, l'autre loyal ; l'un efféminé et pusillanime, l'autre hardi et courageux ; l'un humain, l'autre orgueilleux ; l'un luxurieux, l'autre chaste ; l'un intègre, l'autre fourbe ; l'un dur, l'autre aimable ; l'un grave, l'autre léger ; l'un religieux, l'autre incrédule, et ainsi de suite. Et je sais que chacun avouera que ce serait une chose très louable de trouver chez un prince, de toutes les

qualités susdites, celles qui sont jugées bonnes. Mais, parce qu'on ne peut les avoir ni les observer entièrement du fait de la condition humaine qui ne le permet pas, il est nécessaire pour le prince d'être assez sage pour pouvoir fuir le mauvais renom des vices qui lui ôteraient le pouvoir, et pour se garder de ceux qui ne le lui ôteraient pas, si possible ; ne le pouvant pas, il peut s'y laisser aller avec moins de crainte. Et qu'il ne se préoccupe pas d'autre part d'encourir la renommée de vices sans lesquels il ne pourrait que difficilement sauver son pouvoir. Car tout bien considéré, on trouvera certaine chose qui apparaîtra une vertu, et qui, à la pratiquer, sera sa chute, et telle autre qui semblera un vice et qui à la pratiquer, lui procure sécurité et bonheur. »

Il va s'agir ici de constituer un discours vrai sur la réalité du politique, qui, nous l'avons dit, repose sur une enquête guidée par la raison, indifférente à l'autorité ou à la force de l'opinion, fut-elle celle de toute une tradition littéraire. Machiavel s'arrête à plusieurs reprises dans le *Prince* – dès la Dédicace – sur l'audace de son geste, comme il le fera aussi dans les *Discours*, *L'Art de la guerre* et les *Histoires florentines* : il ne faut certainement pas voir là de simples précautions oratoires, dans la mesure où Machiavel s'apprête à opérer un bouleversement effectivement inédit.

Dès la première phrase est annoncé un changement de registre du discours, qui correspond à un nouvel angle d'attaque du problème du pouvoir : l'axe de réflexion est désormais le visible, l'apparent, nerf de l'exercice du pouvoir : « *les manières et les comportements d'un prince* », c'est-à-dire la façon dont il se *montre*.

Nous l'avons dit, l'expression « vérité effective » ne doit pas laisser croire que la vérité dont il est question ici soit un simple constat des faits qui existent réellement. On ne saurait tenir Machiavel pour un simple penseur politique empiriste, dès lors qu'il affirme, comme nous l'avons montré, que le « fait » n'est pas « l'effet ». C'est sans doute la raison pour laquelle la « vérité effective » apparaît dans le discours machiavélien au moment où il est question des *rapports* du prince avec ses sujets et ses amis. Tout se passe comme si Machiavel voulait ancrer la vérité politique dans l'intersubjectivité des relations humaines, dans ce milieu complexe et mouvant que constitue la cité. M. Merleau-Ponty, dans ses *Notes sur Machiavel*, l'exprime admirablement : « *Comme des miroirs disposés en cercle transforment une mince flamme en féerie, les actes du pouvoir, réfléchis dans la constellation des consciences, se transfigurent, et les reflets de ces reflets créent une apparence qui est le lieu propre et en somme la vérité de l'action historique.* »

Pour Machiavel, initiateur d'une nouvelle science politique, il s'agit de faire comprendre que la vérité réside dans l'apparaître des choses, non pas parce qu'il serait mieux ainsi, mais parce qu'il n'y a pas d'autre façon pour les hommes de juger, que de juger sur ce qui se manifeste. C'est ce que dit la fin du premier paragraphe : un homme – et surtout un prince – qui viserait la perfection morale, atteindrait peut-être à cet idéal vertueux, mais certainement pas à une perfection politique. L'exercice du pouvoir est toujours à considérer dans son milieu spécifique, à savoir la finitude humaine, qui se manifeste par les passions. Ainsi, un prince doit-il accorder ses façons de faire à la fin qu'il poursuit – en l'occurrence, il doit « *apprendre à pouvoir ne pas être bon, et à en user et n'en pas user selon la nécessité* ». On reconnaît au passage dans cette maîtrise absolue des passions par l'homme politique le fameux « *savoir entrer au mal s'il y a nécessité* » du chapitre XVIII. Il ne s'agit pourtant pas d'inciter à la cruauté, mais d'affirmer qu'en ce qui concerne la politique, il n'y a pas de « bonnes » ou de « mauvaises » passions, mais un arsenal de sentiments dont il faut apprendre à se servir. On pense, *mutatis mutandis*, à M^{me} de Merteuil qui, dans les *Liaisons dangereuses* (1782) de Choderlos de Laclos (1741-1803), s'exerce à « afficher l'expression du plaisir » tout en se causant « des douleurs volontaires » (lettre LXXXI) : la subjectivité doit être entièrement subordonnée à l'objectivité politique, afin qu'un ordre virtuose puisse être établi. L'opportunité de l'action politique doit faire plier notre nature et ses tendances spontanées, au nom de la vérité effective.

En effet, la distance qui sépare la manière dont on vit de celle dont on devrait vivre, est celle de l'être effectif au néant de l'imagination : la morale s'est chargée d'un discours sur le vide, qu'il convient de suppléer par celui qui permet de vivre, *hic et nunc* – sinon, où et quand ? La vérité du politique n'est pas une partie de la vérité, mais la vérité tout entière : il n'y a rien d'autre sur quoi juger les hommes que sur ce qu'ils manifestent d'eux-mêmes. Le reste appartient au vide de l'intention et du possible.

D'où, sans doute, la longue énumération des qualités qui, selon la morale, permettraient de juger un homme : elle semble multiplier à plaisir les qualificatifs, comme pour en souligner la vanité. On peut pourtant y reconnaître le plan de la suite de l'œuvre, le chapitre XVI portant sur « la libéralité et la parcimonie », le chapitre XVII sur « la cruauté et la pitié », le chapitre XVIII sur la façon dont les princes « doivent tenir leur parole », et le chapitre XIX plus généralement sur la « manière de fuir le mépris et la haine ».

Machiavel déploie ainsi toutes les facettes de l'apparaître des hommes, parmi lesquelles on peut toujours reconnaître des qualités

louables, et des défauts qu'il faut fuir, mais où il faut bien admettre que le vice et la vertu se travestissent souvent, et se confondent. Dès lors, en l'absence de certitude sur l'intériorité des hommes, la seule vérité que l'on puisse saisir est celle du manifesté, de l'apparent, que l'on vérifie à l'usage.

La vérité effective est donc celle de la « *condition humaine* », condition vouée à l'imperfection et à la relativité. L'homme est par définition indéfinissable dans l'absolu : les passions humaines ne sont des vices ou des vertus qu'en fonction de la situation dans laquelle elles s'inscrivent. Par exemple, selon Machiavel, la disposition naturelle à la force peut aussi bien se révéler vertueuse sous la forme du courage, que vicieuse lorsqu'elle est violence et cruauté ; l'amour de l'argent n'est vice que comme avarice en temps de prospérité, ou libéralité en temps de disette, etc. La vérité d'une action est donc à rechercher en dehors de la morale, indépendamment des jugements qu'elle porte sur nos comportements : c'est ainsi que Machiavel invite le prince à fuir les « *vices qui lui ôteraient le pouvoir* », à se garder dans la mesure du possible de ceux qui sont indifférents, et à assumer totalement (qu'il « *ne se préoccupe pas* ») de ceux « *sans lesquels il ne pourrait que difficilement sauver son pouvoir* ». Il y a donc des vices utiles au pouvoir, des vices « effectuels », de même qu'il y a des vertus pernicieuses à l'ordre politique (un prince trop épris de concorde et de paix ne saurait accroître son territoire par des conquêtes, par exemple, ni imposer ses lois à ses sujets les plus malhonnêtes.) La vérité effective est donc la vérité propre au politique, celle qui réside tout entière non pas dans des principes premiers immuables, mais dans l'efficacité politique de ses effets ; c'est donc une vérité d'interprétation, que seule la *virtù* peut engendrer.

Une fois encore, aucun principe universel ne peut valoir pour les actions des hommes en général, et des princes en particulier. Le seul principe formel est celui, infiniment déclinable au gré des situations, de la *virtù*, c'est-à-dire de l'opportunité de l'action, en vue de l'établissement d'un ordre politique satisfaisant. Trouver la vérité effective est donc l'objectif avoué de Machiavel, afin de réinscrire la politique dans un horizon réel, efficace, concret. Hors de toute abstraction métaphysique et morale, et en même temps loin du simple constat empirique, il s'agit de gouverner les hommes par des moyens adaptés à leur nature, c'est-à-dire à savoir se servir de l'apparaître, qui, en politique, vaut autant sinon plus que l'Être.

Les humeurs

D'une façon assez traditionnelle, Machiavel compare la cité à un corps vivant : un « *corps mixte* », dit-il dans les *Histoires florentines*, V, 8, c'est-à-dire un composé de corps simples, à savoir, du point de vue de la politique, les citoyens. Il utilise à de nombreuses reprises la métaphore d'une vie organique du corps politique et de ses maladies – la corruption, la dégénérescence du jeu politique en querelles privées, l'affaiblissement des forces de la cité – qui font du *topos* de la médecine politique un fil conducteur important dans sa pensée. Dans les *Discours* III, 1, il suggère que les corps politiques ont une vie propre, qu'il faut surveiller et régler afin qu'ils ne meurent pas : « *Il est très vrai que toutes les choses de ce monde ont un terme à leur existence, écrit-il. Mais elles suivent toutes le cours que le ciel leur a généralement fixé, si elles ne mettent pas leur corps en désordre et le tiennent si bien réglé qu'il ne s'altère pas, ou si, quand il s'altère, c'est pour leur salut et non à leur détriment.* » Contrairement à l'inexorable décadence des régimes pensée par Platon, ou à la lente et répétitive *anacyclosis* de Polybe, la « vie » des corps politiques chez Machiavel admet des rémissions, voire des guérisons.

Dans toute son œuvre, Machiavel cherche bien entendu à démêler la crise florentine, mais aussi plus généralement à déterminer les conditions d'une santé durable du politique. Comme un médecin, il veut établir un diagnostic, isoler les causes du mal, et y porter des remèdes. Cette comparaison du penseur politique au médecin se trouvait déjà chez Platon et chez Aristote, chez qui les lois agissent sur le corps politique comme la médecine sur le corps humain.

Parfois, il compare la cité, comme ici dans les *Discours*, II, 3, à un organisme végétal : « *Toutes nos actions imitant la nature, il n'est ni possible, ni naturel qu'un tronc faible supporte une grosse branche. Aussi une petite république ne peut occuper des villes ou des royaumes plus forts et plus gros qu'elle.* » La cité est aussi comparée au corps animal en général, ou au corps humain en particulier, comme dans ce passage des *Discours* II, 30, où il est question de la disposition des armées dans l'État : « *Car on doit tenir armés le cœur et les parties vitales d'un corps et non pas ses extrémités. On peut vivre, en effet, sans ces dernières, alors que si le cœur est frappé, on meurt. Les États en question ont un cœur désarmé et les mains et les pieds armés.* »

Mais plus encore que leur croissance, c'est surtout le métabolisme de ces corps qui permet la comparaison : les corps organisés fonctionnent grâce à des humeurs internes. La théorie des humeurs, comme la référence aux corps simples et mixtes est sans doute une reprise des théories d'Avicenne. Les sources de Machiavel ne sont pas directes, mais ce genre de théories était largement exposé et diffusé dans les milieux humanistes d'inspiration aristotélicienne. De même, le thème de la croissance continue ou de la corruption des corps en fonction de leur organisation interne est un thème Hippocratique, qu'Alberti avait, avant Machiavel, étendu à toutes les choses du monde. Les œuvres de Galien et le *Corpus Hippocratum* avaient encore une telle influence au XVI^e siècle qu'on peut aisément supposer que Machiavel en ait eu connaissance, bien qu'il n'y fasse jamais d'allusions explicites : on faisait d'ailleurs déjà à l'école de médecine de Padova des expériences sur les humeurs du corps humain, et Girolamo Fabrici d'Acquapendente (maître de W. Harvey) était dès le XVI^e siècle sur le point de découvrir la circulation sanguine.

Dans la médecine antique, donc, les quatre humeurs (le sang, le flegme ou lympe, la bile jaune et la bile noire) sont le résultat de la transformation des quatre éléments (le chaud, l'humide, le froid, le sec). Véhiculant ces éléments premiers, elles sont à l'origine des tempéraments, et leur composition harmonieuse constitue la santé. Néanmoins, cette harmonie n'est pas fondée sur une égalité mathématique des humeurs, mais sur leur équilibre fonctionnel. La maladie ne provient pas de ce qu'une des humeurs n'est pas exactement égale aux autres, mais de ce que, par rapport à sa fonction, elle est trop ou pas assez présente, ou encore isolée des autres.

C'est précisément ce que va montrer Machiavel à propos des humeurs de la cité. Le Florentin reformule la classification aristotélicienne classique des groupes de la *politeia*. Il ne s'agit plus de définir la constitution selon les groupes numériques qui détiennent le pouvoir (un seul : tyrannie-monarchie, le petit nombre : oligarchie-aristocratie ; le grand nombre : démocratie-république). Il s'agit de considérer des *umori*, des « humeurs » du corps politique, et leur proportion dans la cité, plus ou moins bien adaptée à la nature du régime. Dans les *Discours*, I, 55, il montre par exemple comment on ne peut établir une monarchie là où règne une grande égalité entre les citoyens, si le prince n'instaure pas artificiellement une classe de privilégiés, qui soutiendront le prince pour satisfaire grâce à lui leurs propres ambitions. Il faut, dit-il, créer ainsi « *une juste proportion entre oppresseurs et opprimés* », sans laquelle cette monarchie ne saurait se maintenir. C'est ce *rapport* convenable des humeurs dominées et

dominantes pour un type de régime donné qui engendre la santé du corps politique, et non une égalité déterminée *a priori* entre des classes sociales, ainsi que le pensaient les prédécesseurs de Machiavel.

Il existe, dit-il, deux humeurs principales dans tout État : le peuple et les grands. Dans le *Prince*, notamment au chapitre XIX, il en ajoute une troisième : l'armée. Dans le *Discursus florentinarum rerum*, il divise aussi la cité en trois humeurs, qu'il définit cette fois comme « *i primi* », « *i mezzani* » et « *l'universale* » : les grands, les « classes moyennes » et quelque chose comme la « masse » du peuple. Chacune de ces humeurs correspond à une aspiration socio-professionnelle spontanée, bien plus qu'à un projet politique constitué et conscient, tel qu'on pourrait le trouver dans un parti politique moderne. Les humeurs de la cité sont bien plutôt de l'ordre de désirs, qui ne suivent pas nécessairement non plus ce qu'aujourd'hui on appelle des « classes sociales ». Par exemple, le désir de richesse ou de pouvoir du petit peuple peut parfois se confondre avec celui des grands, lorsqu'ils suscitent l'envie des moins nantis en faisant un mauvais usage de leurs privilèges.

Le désir des grands, écrit Machiavel dans les *Discours*, I, 5, est « *un grand désir de dominer* » ; quant au peuple, il a « *le désir seulement de ne pas être dominé* », ce qui est la forme négative d'une « *plus grande volonté de vivre libre* ». La cité est donc traversée par une profonde contradiction, celle qui oppose invariablement ses deux humeurs principales à propos de la liberté. Les grands, qui sont aussi « *le petit nombre* », désirent conserver ce qu'ils ont, même au prix d'une certaine soumission à un prince autoritaire, par exemple, du moment que ce dernier leur assure la jouissance de leurs biens. Les grands sont donc une humeur conservatrice, dangereuse pour le prince par la puissance militaire, intellectuelle et financière qu'elle représente, mais en même temps minoritaire, désunie, et toujours à la merci du prince qui fait et défait les hommes.

Le peuple, quant à lui, désire « *acquérir ce qu'il n'a pas* » : il est « *le grand nombre* », certes peu puissant et le plus souvent aveugle à ses propres intérêts, facile à manipuler, mais incomparablement plus dangereux et plus utile à la fois au prince, en cas de guerre ou de sédition des grands, par sa masse. L'amour du peuple, écrit Machiavel dans le *Prince*, est la meilleure des forteresses ; de même que le plus grand péril pour un gouvernant est de s'attirer la haine de son peuple. « *L'universale* » est une humeur dynamique, sur laquelle peut s'appuyer une cité qui voudrait se comporter comme Rome, en recherchant l'expansion – tandis qu'un gouvernement aristocratique conviendra mieux à une cité conservatrice et protectionniste comme Venise ou Sparte. Le peuple, parce qu'il ne cherche pas à dominer, mais

seulement à ne pas être opprimé, est le meilleur gardien de la liberté publique, selon Machiavel. C'est à lui qu'il faudrait, en définitive, confier la charge de légiférer sur la liberté, parce qu'il y est le plus attaché, et le moins capable d'en abuser.

On pourrait donc penser que l'harmonie et la santé du corps politique passent par l'apaisement de ce conflit. Or, il n'en est rien : de même que l'équilibre des humeurs chez Galien et Hippocrate reste un équilibre dynamique, en mouvement, et non une égalité statique, de même l'ordre politique pour Machiavel ne peut pas se résoudre à la paralysie des humeurs.

Tout d'abord, les humeurs elles-mêmes ne sont ni stables ni isolées, mais interagissent toujours ensemble. Ensuite, il s'agit d'un système particulier à chaque cité. Nous retrouvons ici encore l'idée selon laquelle aucune théorie politique ne saurait définir une fois pour toutes quelle est la composition du gouvernement parfait. La nature humaine est la donnée première, à partir de laquelle une infinité de combinaisons politiques est possible. Lorsqu'il étudie les humeurs de la cité, Machiavel ne fait pas un traité de l'âme, ni des passions : ce sont les interactions entre sujets, et non les principes des caractères et des tempéraments, qui constituent pour lui la base d'une réflexion politique fondée dans la vérité effective. Rappelons par exemple le point de départ anthropologique de la théorie des humeurs, tel que le décrit Machiavel dans les *Discours*, 1, 5 : « *En effet, les hommes ne croient pas posséder en toute sécurité, s'ils n'augmentent pas ce qu'ils ont. En outre, possédant déjà beaucoup, ils peuvent plus puissamment et plus violemment susciter des troubles. Il y a plus : leur comportement incorrect et ambitieux allume, dans le cœur de ceux qui n'ont rien, l'envie de posséder, soit pour se venger d'eux en les dépouillant, soit pour pouvoir eux aussi atteindre aux richesses et aux charges dont ils voient faire un mauvais usage.* »

La comparaison des hommes entre eux engendre l'ambition, l'envie et la haine. Les hommes « *ne se satisfont pas de récupérer ce qui est à eux, mais veulent s'emparer de ce qui est aux autres et se venger* », lit-on dans les *Histoires florentines*. La dynamique des humeurs est due au fait que les désirs s'alimentent mutuellement. Dès lors, en considérant les passions humaines en elles-mêmes, on ne prend en compte qu'une infime partie du problème. Ce qui engendre tous les maux dans la cité, ce n'est pas seulement que les hommes soient violents, c'est qu'ils soient vindicatifs, ni qu'ils aiment l'argent, mais qu'ils soient avares et envieux. C'est la modalité « effective » de la passion qui est envisagée, et non sa définition en soi. « *Le processus est toujours le même*, lit-on dans les *Discours*, 1, 46 ; *pour cesser de craindre, les hommes cherchent à effrayer les autres ; les attaques dont ils se protègent,*

ils les dirigent contre les autres, comme s'il était nécessaire d'attaquer ou d'être attaqué ». La vérité effective des passions humaines, c'est qu'elles se démultiplient les unes les autres, ce qui expliquera qu'il suffise d'un homme corrompu pour propager, de loin en loin, par contagion, cette maladie dans toute la cité.

D'autre part et surtout, le mouvement conflictuel des humeurs est l'origine même de la vie du politique pour Machiavel. Le prince, s'il veut régner, doit en effet s'employer à « *satisfaire* » les humeurs, ce qui ne signifie pas accéder à toutes leurs demandes – ce qui est impossible, d'abord parce qu'elles sont incompatibles et ensuite parce que chacune de ces demandes est irréalisable en soi – mais leur « *donner un débouché* » dans la loi. Le prince doit donc, et c'est là que sa *virtù* intervient, donner une réalité politique aux humeurs et à leur conflit, car sa longévité au pouvoir est à ce prix : « *l'on ne peut croire*, écrit en effet Machiavel dans le *Discursus florentinarum rerum*, *que doit durer une république où l'on ne satisfait pas aux humeurs, qui, n'étant pas satisfaites, sont la ruine des républiques.* » Seule la satisfaction raisonnée des humeurs opposées permet la stabilité du pouvoir – véritable quadrature du cercle, que le prince a pour tâche de réaliser.

Machiavel précise que le prince aura davantage à déterminer à qui il vaut mieux déplaire, plutôt que de chercher à qui plaire : dans les *Histoires florentines*, VII, 1, il tranche rapidement la question en faveur du peuple : « *on ne peut honnêtement donner satisfaction aux grands sans faire de tort aux autres ; mais on peut assurément le faire avec le peuple ; car les buts du peuple sont plus honnêtes que ceux des grands, les uns voulant opprimer, l'autre ne pas être opprimé. De plus, un prince ne peut jamais être sûr d'un peuple hostile, tant il est nombreux ; des grands il peut être sûr, car ils sont peu nombreux.* » Gérald Sfez, dans *Machiavel, le Prince sans qualités*, dit à ce propos que le Secrétaire démontre ici la nécessité pour le prince d'une « trahison de classe » : *primus inter pares*, le prince doit néanmoins trahir ses pairs, pour rester au pouvoir. L'harmonie politique est une rhapsodie dissonante. D'oppositions en offenses, l'ordre des humeurs se joue sur fond de trahisons et de contraintes. La loi, par conséquent, n'est pas instituée pour contraindre les hommes à être bons, mais pour entériner la violence politique et la maintenir dans ses limites propres.

Gouverner semble donc bien consister d'abord à savoir organiser les différentes humeurs entre elles, à trouver la bonne mesure, l'équilibre qui garantira une partition politique viable, en ouvrant une issue aux appétits politiques divergents. À cet égard, le chapitre IX du *Prince*, sur la monarchie civile, mérite d'être cité comme exemple parfait de mode d'emploi des humeurs de la cité : « *La monarchie (principato) est causée soit par le peuple, soit par les grands, selon que*

l'un ou l'autre de ces partis en a l'occasion. Car les grands, voyant qu'ils ne peuvent résister au peuple, commencent à orienter la faveur vers l'un d'entre eux et le font prince, pour pouvoir, à son ombre, assouvir leur appétit. Le peuple aussi, voyant qu'il ne peut résister aux grands, ayant orienté la faveur vers quelqu'un, le fait prince, pour être protégé par son autorité. » Ainsi, le type de régime, dans le cas d'un prince qui accède au pouvoir par la volonté des citoyens, est-il déterminé par l'humeur dominante. Le prince ici ne s'empare pas du pouvoir, mais au contraire résulte de lui : son statut dépend de la somme des forces en présence, et il deviendra la garantie de l'humeur qui l'aura porté à la tête de l'État. Il sera alors tenu « d'élargir » ou au contraire de « restreindre » la participation du peuple au gouvernement, en fonction de l'appétit qu'il devra satisfaire pour se maintenir, puisqu'il tiendra de lui tout son pouvoir.

La vie du politique est donc garantie par la dynamique interne des humeurs : l'étouffer serait éteindre la vie politique elle-même, et vouer l'État au croupissement et à la corruption. Inversement, laisser entièrement libre cours à cet état de conflit, ferait prendre à la société civile le risque de se diviser en factions rivales, qui sont pour le Secrétaire la cause première de la corruption des États. Machiavel l'a écrit dans les *Histoires florentines*, VII, 1 : « *Il est vrai que certaines divisions sont nuisibles, et que d'autres sont utiles à une république. Celles qui sont nuisibles sont celles qui engendrent des partis et des partisans, celles qui sont utiles se perpétuent sans partis ni partisans. Le fondateur d'une république, ne pouvant faire en sorte qu'il ne s'y trouve pas des inimitiés, peut au moins empêcher qu'il ne s'y trouve des partis.* »

Établir des lois réglant le conflit des humeurs permet de maintenir leur affrontement dans la sphère du politique, où ces forces se convertissent ensemble en une dynamique qui permet la liberté ; tandis que si le conflit, échappant aux institutions, déborde et se répand dans la sphère privée, ou dans celle du commerce et des finances, c'est l'édifice tout entier de l'État qui est en péril. Dans les *Discours*, 1, 8, à propos de la différence entre la dénonciation civique et la calomnie, Machiavel écrit : « *on porte les accusations devant les magistrats, le peuple et les conseils ; on calomnie sur les places et sous les portiques.* » Le conflit civil, à partir du moment où il a lieu dans les assemblées légales, est toujours fructueux ; tandis que laissé aux initiatives privées, il signe l'arrêt de mort du corps politique, en y instillant la gangrène de la corruption et des querelles d'influence privées.

C'est ainsi que dans les *Discours*, 1, 4, le Florentin peut finalement soutenir cette thèse apparemment paradoxale, qui consiste à dire que « *dans tout État, il y a deux orientations (umori) différentes, celle du*

peuple et celle des grands, et que toutes les lois favorables à la liberté procèdent de leur opposition. » La comparaison avec Galien et Hippocrate se justifie une fois encore : la santé n'est pas un état mais un processus, celui d'un engendrement harmonieux de l'être par lui-même, qui passe par l'opposition de forces antagonistes, reconverties en un mouvement unique de progrès.

L'ordre politique, dès lors, n'est pas un ordre moral. Il ne faut pas « imaginer », écrit C. Lefort dans *Le travail de l'œuvre, Machiavel*, « que la lutte « naturelle » des hommes doive s'abolir dans l'état de société, ou ne subsister que pour manifester les effets indéracinables de l'animalité, aux limites des rapports proprement humains ». Encore une fois, Machiavel démontre ce qu'il y a de naïf et d'angélique à vouloir faire de la politique le lieu d'une humanité comprise comme « anti-animalité ». Il faut au contraire « savoir user des deux natures », comme il le dit au chapitre XVIII du *Prince*, et savoir transformer, au cœur de la cité, les conflits et l'antagonisme dominants – dominés, en moteurs de politiques libératoires. « Il y a plus de vie, plus de haine » dans une république que dans une monarchie, écrit-il au chapitre V du *Prince* : les hommes libres aiment la liberté avec une sorte de rage qui rend les républiques plus coriaces que les autres types de gouvernement. La vie du politique ne prend pas sa racine dans la douceur et la raison seulement : Machiavel démontre avec sa théorie des humeurs la valeur politique du conflit, dès lors qu'il est encadré par des lois et vise ainsi le bien commun.

Ainsi les lois sont-elles bonnes, non pas parce qu'elles réaliseraient ici-bas une certaine forme parfaite d'un régime idéal, mais parce qu'elles donnent une règle aux appétits politiques. Elles sont à la fois la condition de l'organisation dynamique du politique, et le résultat de celle-ci, puisque c'est du conflit des humeurs que naissent « toutes les lois favorables à la liberté ». La loi émane de la vie politique plus qu'elle ne l'instaure ; mais elle vient ensuite maintenir le conflit politique dans l'espace du *vivere civile*. Ainsi, le conflit des humeurs est-il à la fois le signe et la condition d'un bon gouvernement, dont on ne saurait donner *a priori* la composition définitive.

Commentaire : *Discours*, I, 4

Le premier livre des *Discours* est consacré à la politique intérieure de la République romaine, que Machiavel prend pour maître-étalon de sa réforme de la politique italienne. Le chapitre IV, intitulé « *Comment la désunion entre la plèbe et le sénat rendit libre et puissante la République romaine* », est emblématique de la théorie des humeurs, en ce qu'il

identifie la ligne de faille qui traverse toute cité à l'opposition dominants-dominés dans l'État, autour de la question de la liberté. Et, d'autre part, parce qu'il affirme que l'équilibre politique est avant tout un équilibre du conflit, bien loin des utopies moralisantes de ses prédécesseurs. Dans un premier moment célèbre, Machiavel définit les deux principales humeurs des cités et leur opposition ; puis, de « *on ne peut en aucune manière...* » jusqu'à « *... la liberté publique* », il enrachine la *virtù* romaine dans cette économie du conflit. Enfin, il éclaire la signification de la satisfaction des humeurs.

« Je prétends que ceux qui condamnent les troubles advenus entre les nobles et la plèbe blâment ce qui fut la cause première de la liberté de Rome : ils accordent plus d'importance aux rumeurs et aux cris que causaient de tels troubles qu'aux heureux effets que ceux-ci engendraient. Ils ne considèrent pas le fait que dans tout État, il y a deux orientations différentes, celle du peuple et celle des grands, et que toutes les lois favorables à la liberté procèdent de leur opposition. [...] On ne peut en aucune manière accuser raisonnablement de désordre une république où l'on voit tant d'exemples de vaillance. Les bons exemples proviennent de la bonne éducation, la bonne éducation des bonnes lois, les bonnes lois des troubles, qu'un grand nombre condamne à tort. Quiconque, en effet, examine attentivement leur issue ne peut trouver qu'ils ont engendré des exils ou des violences préjudiciables au bien commun, mais au contraire les lois et des institutions utiles à la liberté publique. Mais, si l'on dit que ces procédés étaient extraordinaires et presque sauvages. [...] je réponds que chaque cité doit fournir au peuple un débouché à son ambition, et notamment les cités qui, dans les occasions importantes, veulent avoir recours au peuple. Parmi ces cités, Rome avait pour coutume que, quand le peuple voulait obtenir une loi, ou bien il faisait l'une des choses que l'on vient de dire, ou bien il refusait de s'enrôler pour aller à la guerre ; en sorte que le sénat était obligé de le satisfaire. Les aspirations des peuples libres sont rarement pernicieuses à leur liberté. Elles leur sont inspirées par l'oppression qu'ils subissent, ou par la crainte qu'ils en éprouvent. »

C'est une fois encore envers et contre tous que Machiavel se place, « *prétendant* », par souci de rationalité, que la cause première de la liberté de Rome fut les troubles qu'habituellement on condamne. D'emblée, Machiavel soutient une position paradoxale, qui ne s'éclaire que si l'on se souvient que sa démarche est avant tout une recherche de la « *vérité effective* » des choses. C'est bien dans ses « *effets* », que le conflit qui opposa à Rome la plèbe au sénat fut source de liberté. Les historiographes et philosophes qui font profession d'objectivité, et pour cela s'en tiennent à la collection des faits, n'y entendent rien.

Prenant les effets – sonores – du conflit pour la cause du désordre, ils manquent définitivement la vérité de cette situation historique, exceptionnelle il est vrai.

Or, il apparaît que l'opposition des deux « humeurs » principales de la cité, terme traduit ici par le mot plus vague « d'orientations », si l'on veut bien ne pas se laisser abuser par les faits, est la cause de la liberté et de la puissance de Rome. Par comparaison avec les bienfaits d'une telle activité politique, les quelque huit ou dix citoyens que Rome exila pendant trois cents ans sont plus que négligeables, et ne peuvent en aucun cas valoir à Rome la réputation d'une cité troublée ou divisée. Les deux grandes humeurs d'une cité, les « grands » et le « peuple » – autrement dit les dominants et les dominés, s'opposent inévitablement sur le problème de la liberté. Il faut ici entendre « liberté » en un sens plus restreint que celui que le romantisme lui donnera plus tard : Machiavel entend ici désigner la participation au gouvernement, la possibilité pour un individu ou un groupe d'individus réunis par des intérêts communs, de se faire représenter dans les instances de sa cité.

Dans le second moment du texte, Machiavel rebrousse l'ordre des causes et des effets, au nom de la vérité effective du conflit politique. Dans un syllogisme saisissant, il remonte la chaîne des conditions de la vaillance romaine : les « *bons exemples* » dont Rome est féconde supposaient une « *bonne éducation* », qui comme on le sait est le terreau de la *virtù*. On ne saurait, dit ailleurs Machiavel, attendre aucune *virtù* d'une brute épaisse. Mais cette éducation elle-même provient de « *bonnes lois* » : en effet, écrit Machiavel dans *L'Art de la guerre*, II, 13, dans les républiques, ou dans tout régime bien ordonné, on honore la *virtù* – tandis que les monarques tyranniques la craignent et tentent de l'étouffer. Or, que sont ces « *bonnes lois* » que seules les républiques possèdent, sinon celles qui sont favorables à la liberté – autrement dit à la participation au gouvernement largement ouverte aux citoyens ? On vient de voir que la cause ultime des lois favorables à la liberté est précisément le conflit des humeurs, bruyamment et tumultueusement manifesté. Cette démonstration rapidement montée, aux articulations aussi solidement verrouillées qu'inapparentes, est tout à fait typique de l'écriture machiavélienne : le lecteur, emprisonné dans une logique rétroactive (si l'effet est bon, c'est que nécessairement il aura eu une bonne cause) ne peut faire autrement qu'admettre qu'une bonne santé politique passe nécessairement par le désordre social et la violence. Il n'existe qu'une condition à la vertu de ce conflit politique : qu'il serve « *le bien commun* », ou, comme il l'écrit ensuite, « *la liberté publique* ».

D'où la nécessité, et c'est l'objet de la fin du texte, d'une

satisfaction *légale* des ambitions des diverses humeurs : comme nous le remarquons plus haut, il ne s'agit pas pour le prince de donner satisfaction, alternativement ou ensemble, aux deux camps opposés, ce qui ne ferait que le perdre en lui donnant la réputation de gouvernant versatile. Il s'agit bien plutôt de laisser ouverte la possibilité de la revendication, et de la représentation des humeurs au sein d'une même instance légale. Ce qui n'empêche pas que la satisfaction des humeurs se fasse toujours dans l'affrontement : « *le sénat était obligé de [...] satisfaire* » la plèbe, parce qu'elle utilisait contre lui des moyens « *extraordinaires et presque sauvages* ». Néanmoins, il était bon que cet équilibre se fit ainsi, compte tenu du désir intense du peuple de ne pas être opprimé. Le peuple n'a qu'un désir négatif de liberté, et il est en cela le meilleur garant pour la liberté publique : plus acharné à éloigner les risques d'aliénation, il est cependant incapable de prendre le pouvoir tout seul. La violence de l'opposition des grands et du peuple ne se limite donc pas à un affrontement stérile : de ces deux désirs antagonistes va surgir un mouvement, contraint et irrégulier, certes, mais unifié, vers l'instauration de lois et d'institutions favorables au bien commun.

Machiavel juge de la cause par les effets : la liberté publique est la seule fin qui mérite qu'on mette en œuvre les moyens du conflit et de la violence. Toutefois, l'enjeu de toute politique est nécessairement l'exercice de la liberté d'une des humeurs en présence, et ainsi, la violence politique est-elle inévitable. Bel exemple de la logique machiavélienne, ce passage met en évidence la dynamique des humeurs en dépoussiérant pour longtemps la conception de la paix sociale : il n'existe d'ordre public que comme désordre normé éthiquement, sinon moralement, par l'idée du bien commun.

Religion

Chercheur de la « vérité effective » des choses, Machiavel exclut tout au-delà consolateur, après ou hors de cette vie terrestre, de même qu'il tient pour nulles les « bonnes intentions » qui forment un versant bien réel, mais ineffectif, de l'agir humain. Seule la sanction de la réalité, la réussite ou l'échec de l'action, vient juger de sa valeur. La conséquence de ce renversement de perspective est la substitution d'une causalité matérielle immédiate, à la causalité intentionnelle de Dieu ou d'une déesse-Fortune. Dès qu'il en a l'occasion, Machiavel remplace *hic et nunc* toutes les actions des hommes : « Croire que, sans toi, Dieu se battra pour toi, alors que tu seras oisif et prosterné, est chose qui a ruiné bien des royaumes et des États. [...] Il faut avoir bien peu de cervelle pour croire que, si votre maison s'effondre, Dieu la sauvera sans aucun autre état ; car on mourra sous ces décombres » (*L'Âne d'Or*, V).

À deux reprises, dans le *Prince*, Machiavel emploie le terme de *libero arbitrio*, libre arbitre, occurrences assez rares pour être remarquables : au chapitre XXV, Machiavel affirme que « nombreux sont ceux qui ont été et sont d'avis que les choses du monde sont gouvernées par la fortune et par Dieu, [...] Néanmoins, pour que notre libre arbitre ne soit pas étouffé, je juge qu'il peut être vrai que la Fortune est l'arbitre de la moitié de nos actions ». Et dans le chapitre XXVI, il écrit que Dieu ne fait rien à notre place, « pour ne pas nous ôter notre libre arbitre, et une part de cette gloire qui nous revient ». Ainsi, peut-on affirmer très rapidement qu'il n'y a pas de Dieu machiavélien, ou plutôt qu'il se confond avec la Fortune et à la nécessité, à la façon d'un Dieu absent, en retrait des affaires humaines. Cette « abstention » de Dieu, qui ne « veut pas tout faire », ou encore nous « laisse gouverner à nous l'autre moitié ou à peu près » de nos actions, permet à Machiavel de fonder la possibilité de l'action politique.

Mais si Machiavel, malgré l'emprise de la religion catholique sur l'Italie de son siècle, n'est pas pieux, si même on a pu le juger « blasphémateur », comme l'a écrit Léo Strauss dans ses *Pensées sur Machiavel*, ou « impie » selon Voltaire, dans sa fameuse Préface à *L'Anti-Machiavel* de Frédéric II, et si jamais on ne le voit écrire en théologien, en revanche la religion est un thème que le Florentin aborde souvent, et sous deux angles bien distincts.

Machiavel aborde la religion en théoricien du politique : il lui

reconnaît un rôle politique essentiel, notamment dans la fondation des royaumes, mais aussi dans le maintien de l'ordre social. En ce qui concerne les religions païennes, les *Discours*, I, 12, sont très clairs sur le sujet : « ... il n'y a pas de signe plus assuré de la ruine d'un pays que d'y voir méprisé le culte de Dieu. »

Machiavel place la religion chrétienne sur un strict pied d'égalité avec les religions païennes, puisqu'il affirme dans ce texte parler de « toutes les religions », ce qui donne au Florentin un ton de sociologue, voire d'ethnologue. Il reconnaît donc l'utilité de la religion comme instrument au service du politique, son principal avantage étant qu'elle fonde le pouvoir de façon irrévocable, comme il l'écrit au chapitre XI du premier livre des *Discours* : « en vérité, il n'a jamais existé dans un peuple de fondateur de lois extraordinaires qui n'ait eu recours à Dieu, car autrement, elles n'auraient pas été acceptées. »

La référence au divin permet de faire supporter par cette figure de l'absolue puissance, souvent assortie de bonté et de perfection, la transcendance et la violence du commencement, qu'un homme ne sera jamais jugé digne par ses pairs d'assumer tout seul. L'enjeu de la fondation de l'État est tel, que seule la divinité paraît une garantie satisfaisante contre l'arbitraire de la finitude humaine, dont sont suspects tous les princes, et surtout les fondateurs. Dans le même chapitre, il ajoute : « de toutes ces considérations, je conclus que la religion introduite par Numa fut l'une des causes principales du bonheur de Rome. Elle donna naissance à de bonnes institutions ; celles-ci déterminèrent une chance favorable, d'où naquirent d'heureux succès. »

Numa est compté parmi ces hommes « sages » (*prudenti*), qui surent éclairer par un recours à la superstition les vérités trop peu évidentes dont il voulait convaincre son peuple. Sans ces inventions, il n'aurait sans doute pas pu le mener à la grandeur où on le vit parvenir. La prudence lui inspira donc ses conversations nocturnes avec Égérie, et il détermina ainsi l'intégralité de l'histoire du monde. On peut noter ici que Machiavel sera suivi dans ce genre d'interprétation de l'histoire politique par toute une postérité, notamment dans la littérature « libertine érudite » des siècles suivants, chez Gabriel Naudé (1600-1653), par exemple, mais aussi, de façon critique, chez Jean Meslier (1664-1729).

Le chapitre suivant dit que « les chefs d'une république ou d'un royaume doivent donc maintenir les fondements de la religion qu'on y professe : il leur est ainsi aisé de conserver le peuple religieux, et donc bon et uni. Aussi doivent-ils favoriser et développer toutes les mesures utiles à la religion, quand bien même ils en connaîtraient la fausseté ; ils doivent d'autant plus le faire qu'ils sont sages et connaissent bien les choses de la nature. » La religion, en liant les hommes par la peur de la divinité au

salut de l'État, est bien davantage qu'un instrument au service d'un pouvoir arbitraire. À de nombreuses reprises dans les *Discours*, Machiavel reprend ce thème, déjà présent dans le *Politique* de Platon, de l'éloge du *pseudos*, en montrant comment nombre de chefs militaires ont emporté la victoire en interprétant des signes à leur avantage, ou en feignant d'avoir une conversation avec les divinités. Dans *L'Art de la guerre*, IV, Machiavel, dissertant des ruses utiles pendant et après le combat, mentionne au chapitre X la biche de Sertorius, les conversations de Sylla avec une divinité et même Charles VII et Jeanne d'Arc.

L'analyse porte sur le plan psychologique : il n'est pas question de savoir si la religion ou les présages sont vrais ou faux, ni même s'ils sont bons ou mauvais en soi, mais plutôt de montrer comment la nature humaine égoïste peut être tournée, grâce à la peur de puissances transcendantes inconnues.

Un passage des *Discours*, 1, 12, montre à quel point la problématique de Machiavel n'est pas théologique, ni même militaire : « *Il y eut un grand nombre de ces miracles à Rome. Il arriva, entre autres choses, que, lors du sac de Vêiès, quelques soldats romains entrèrent dans le temple de Junon. Comme ils s'approchaient de sa statue et lui disaient : « Vis venire Romam ? », certains crurent voir qu'elle faisait des signes, et d'autres, quelle acceptait. Ces hommes étaient pleins de foi [...], ils crurent entendre la réponse qu'ils attendaient à leur question.* »

La question ici n'est pas seulement de savoir comment faire obéir les hommes, mais bien d'obtenir leur assentiment à la bonne forme politique. C'est pourquoi les hommes « sages » doivent, autant qu'ils peuvent, affermir la foi de leurs peuples, parce que la religion permet une interprétation de la réalité qui, « *fut-elle fausse* », produit la bonté et l'union. Dans l'impossibilité où la condition humaine place les chefs politiques d'amener les hommes à être bons par une représentation rationnelle de leur intérêt commun, la religion est le *medium* qui les fait s'accorder sur des principes moraux indispensables à la survie de l'État. Dans son *Machiavel, L'anthropologie politique*, Bernard Guillemain cite Gennaro Sasso, qui définit de cette manière la valeur instrumentale de la religion : « *la religion est vue par Machiavel, non certes comme un expédient de gouvernement, extrinsèque et de bas étage [...] mais au contraire comme moyen d'édification étatique positive, comme moyen qui devient et doit devenir intrinsèque à l'âme du peuple, de telle manière qu'elle soit sa bonne éducation, ses bonnes mœurs, sa bonté ; le fondement, en un mot, sur lequel s'élève et repose l'édifice entier de l'État.* »

La façon d'obtenir cet accord est immorale, puisqu'il faut admettre un mensonge : quand bien même les chefs politiques reconnaîtraient

eux-mêmes la fausseté des rites ou des miracles, écrit Machiavel, le salut de l'État réclame qu'on les conserve. En revanche, puisque c'est de la liberté humaine et de la conservation de l'État dont il y va, cette fiction est recommandable éthiquement.

La religion offre donc à l'État une assise stable, puisque ses valeurs ne sont jamais mises en question de peur d'un châtement toujours possible. Mais, étant un moyen inégalable de persuader les hommes, elle ouvre aussi la possibilité de la rénovation.

Ainsi, le second angle sous lequel Machiavel envisage la religion, loin des principes généraux de la politique et de l'anthropologie, est celui de l'histoire contemporaine, et de son désir d'une restauration de la puissance italienne autour de Florence. Il se livre alors à une critique féroce du christianisme récent. Comme le rappelaient J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini dans leur article « *La Fortune de la Vertu* », « *l'état de guerre est une donnée permanente* » de la pensée politique de cette époque, et cet état « *a provoqué une mutazione delle cose* », un bouleversement dont les théories politiques se font naturellement l'écho. La radicalité avec laquelle Machiavel évacue du domaine de l'action la théologie d'abord, et la philosophie spéculative ensuite, en est sans doute une conséquence. L'urgence de la situation réclame des actes, non pas seulement des prières : le Ciel semble bien avoir abandonné Florence, et il se pourrait qu'il incombe désormais aux hommes seuls de la sauver ? On peut penser que le souvenir de la tentative malheureuse de rénovation par Savonarole était encore présent à l'esprit du Secrétaire

En effet, l'influence de Savonarole dans la réforme du régime en 1494 est indéniable : il inspira aux florentins le modèle vénitien (modifié et corrigé pour l'adapter aux mœurs de la ville toscane), et fut le premier à suggérer dans les esprits la venue d'un bouleversement politique (dans son sermon du 30 novembre 1494, il présente l'arrivée de Charles VIII en Italie sous les traits d'un nouveau Cyrus, et Florence comme la nouvelle Jérusalem), ainsi que les moyens de gouverner Florence. Machiavel lui reprochera dans *Le Prince* de n'avoir été qu'un « *prophète désarmé* », par opposition à Moïse, qui lui, ne s'est pas « *écroulé au milieu de ses institutions* ». Car si la puissance du divin, représentée au peuple, est la plus sûre alliée pour fonder un pouvoir, en revanche seules les armes humaines peuvent réellement mettre en œuvre cette fondation, et la conserver. Machiavel, qui a vu Savonarole brûler en place publique, est bien placé pour le savoir.

La pauvreté et l'exemple de la vie du Christ, qui sont les principes de la religion chrétienne, ont emprisonné la vaillance militaire et l'audace politique dans les scrupules moraux. Outre cet obstacle

qu'elle met à l'action, Machiavel éprouve une autre réticence envers cette moralité : l'Église elle-même ne se tient pas à ces principes, ce qui explique ces mots très violents contre l'Église dans les *Discours*, I, 12 : « *Ainsi donc, la première obligation que nous autres Italiens avons envers l'Église et les prêtres, c'est d'être dépourvus de religion et méchants.* »

Ce n'est pas l'immoralité flagrante des prêtres corrompus qui constitue le plus grand grief pour le Secrétaire, mais un motif politique : ce mauvais exemple de l'Église romaine a rendu les Italiens « *cattivi* », mauvais, et irréguliers. Avec un humour assez noir, Machiavel propose même d'envoyer le pape régner sur les Suisses, qui étaient les derniers à vivre selon les coutumes anciennes quant à la religion et aux institutions militaires, et d'observer ensuite l'inévitable désordre qui s'en suivrait... L'Église romaine, par opposition au paganisme antique, a une action dissolvante sur la politique : elle est un facteur de troubles et de désunion.

Amère ironie aussi, que celle qui s'exprime au premier chapitre du livre III des *Discours*, à propos de la refondation du christianisme par saint François et saint Dominique : « *vivant encore pauvrement, ces ordres ont tant de crédit auprès du peuple grâce à la confession et à la prédication qu'ils lui font croire qu'il est mal de dire du mal du mal, qu'il est bien de vivre sous leur autorité et, si les hommes commettent des fautes, de laisser Dieu les châtier. Ils font ainsi tout le mal qu'ils peuvent, parce qu'ils ne craignent pas des punitions qu'ils ne voient ni ne croient.* » La religion est nocive lorsqu'elle pousse les hommes à des attitudes aussi contraires à la citoyenneté : les religieux confisquent l'autorité qui devrait revenir à l'État, et ceci pour n'en rien faire, puisque d'une part ils engagent le peuple, au nom d'une prétendue bonté, à une bienveillance exagérée à l'égard du mal et d'autre part les menacent de châtiments invisibles bien peu efficaces. La religion se fait alors paradoxalement le ferment du désordre et du mal dans la cité.

Selon Machiavel en effet, il est juste et bon de savoir « *dire du mal du mal* » : tout se passe comme si le chrétien restait impuissant et perdu devant le mal, incapable de réagir, et ainsi, indirectement, devient la cause du mal généralisé qui va corrompre la cité tout entière. « *Ure, secca* », écrit Juste Lipse à propos de la Contre-Réforme : il faut couper et brûler les ferments de la corruption et de l'hérésie, savoir user de la force avant qu'il soit trop tard. C'est ce que ne fait pourtant pas la religion chrétienne selon Machiavel, parce que l'Église a déplacé dans l'au-delà toute la gloire, toute la liberté, et tout le bonheur qu'un homme peut espérer, ne laissant dès lors à l'action humaine que la seule valeur du mérite moral, en attendant la résurrection. Il l'écrit dans les *Discours*, II, 2 : « *la religion antique ne*

récompensait que les hommes couverts de gloire terrestre, tels les généraux et les chefs d'États. Notre religion glorifie davantage les hommes humbles et contemplatifs que les hommes d'action. Elle a ensuite placé le bien suprême dans l'humilité, la soumission et le mépris des choses humaines. [...] Si notre religion exige que l'on ait de la force, elle veut que l'on soit plus apte à la souffrance qu'à des choses fortes. Cette façon de vivre semble donc avoir affaibli le monde et l'avoir donné en proie aux scélérats. »

Dans le même chapitre, Machiavel montre encore que tandis que la religion chrétienne considère l'humilité et la soumission comme des vertus, la religion des anciens faisait de la gloire le principe moteur du Romain, dont le paganisme était tout entier tourné vers les honneurs terrestres et se satisfaisait de spectacles violents : *« On peut l'observer dans nombre de leurs institutions, en commençant par la magnificence de leurs sacrifices, par comparaison avec l'humilité des nôtres, où la pompe est plus délicate et magnifique, mais où rien n'est féroce ni violent. Chez eux ne manquaient ni la pompe ni la magnificence dans les cérémonies, mais il s'y ajoutait le sacrifice, sanglant et horrible, puisqu'on y tuait quantité d'animaux. Ce spectacle terrible rendait les hommes pareils à lui. »* La valeur des hommes est toujours déterminée par celle de leurs règles de vie : cette maxime se retrouve souvent chez Machiavel, dans la discipline militaire, comme dans l'habitude des bonnes lois, et ici, au sujet de la religion.

La cause de la faiblesse actuelle des Italiens, dit la suite du texte, est une interprétation « faible » des Écritures, ne retenant des textes sacrés que ce qui fait paradoxalement de la passion le summum de l'action : *« Bien qu'il semble que le monde se soit efféminé et le Ciel désarmé, cela provient sans doute davantage de la lâcheté de ceux qui ont interprété notre religion en termes d'oisiveté, et non en termes d'énergie (virtù). »*

Malgré ces critiques, Machiavel maintient toutefois que la religion chrétienne laisse subsister la possibilité d'une interprétation vertueuse, qui mènerait à *« l'exaltation et la défense de la patrie »* : une interprétation qui re-politiserait la religion serait donc le moyen de restaurer l'amour de la liberté qui fait désormais défaut aux Italiens catholiques romains.

Ce n'est pas la divinité, ni même la religion en soi que Machiavel récuse, mais bien l'interprétation qu'on en a fait. La *virtù* est manifestement pour lui cet esprit politique qui viendrait revivifier les textes religieux, qui ne sont plus que lettre morte, et son corollaire nécessaire est le désir de liberté.

Le problème n'est pas théologique, on le voit bien, mais uniquement celui d'une herméneutique politique : c'est l'interprétation

de la religion qui est aliénante, et qui fait disparaître en l'homme le désir d'être libre ; cette aboulie politique provoque les divisions où l'on voit tomber l'Italie : aucune volonté ne s'oppose plus à l'entreprise de dissolution des volontés de l'Église romaine. En conséquence, il ne s'agit jamais pour Machiavel de supprimer la religion en général, ni la religion catholique romaine en particulier, mais de l'interpréter selon la *virtù*, ce qui, pour le Secrétaire, ne pose aucun problème d'ordre théologique. Procédant à sa propre exégèse, Machiavel conclut à la possibilité d'une chrétienté virile et patriote.

Si la « bonne » interprétation est celle qui se fait « *selon la virtù* », alors la passion, par opposition à l'action, disparaît en tant que vertu, et avec elle la possibilité de la foi, de l'espérance et de la charité, les trois vertus « théologiques » selon saint Ambroise. En effet, la religion peut être très profitable, et l'on doit à tout prix la conserver, à condition qu'elle soit habitée par un esprit politique : exigence qui ruine, donc, la possibilité de la foi en Dieu, puisqu'elle instaure le culte de l'État à sa place ; de même l'espérance se voit-elle remplacée par le *hic et nunc* de l'action politique ; et la charité ordonnée strictement au bien commun, quitte à « *dire du mal du mal* », ou, pire, « *savoir entrer au mal quand il y a nécessité* »... Michel Sénellart conclut, dans son article « La crise de l'idée de concorde chez Machiavel », en reprenant l'article de Félix Gilbert sur « Les idées politiques à Florence au temps de Savonarole et de Soderini » : « *Machiavel [...] n'était pas seulement un radical, [...] mais un révolutionnaire, liant ces vues en un système dont la pierre angulaire était la réévaluation de la volonté comme force politique.* »

La révolution machiavélienne consiste donc à n'admettre qu'un seul principe d'action politique : la volonté humaine, normée par la forme de la *virtù*. Tout ce qui n'est pas humain, pourrait-on risquer, lui est étranger. Ce n'est donc pas un athéisme indifférent que professe Machiavel, mais bien une attitude fondée philosophiquement dans le refus théorique de penser la passion et l'ineffectif, et dans l'affirmation de la liaison indéfectible entre le libre arbitre et la *virtù*. Le seul acte efficace possible est celui de l'interprétation politique virtuose, et la liberté lui est consubstantielle.

Commentaire : *Discours*, I, 11

Le chapitre XI du premier livre des *Discours* s'inscrit dans une série de réflexions sur la fondation des royaumes : après avoir montré que l'État s'origine dans la violence et la solitude, Machiavel montre ici comment la religion vient pérenniser le premier acte fondateur, en

transformant la violence originaire en loi. Dans le premier paragraphe de cet extrait, Machiavel explicite précisément cette distinction entre le fondateur originaire, personnifié en Romulus, et le législateur sage, incarné par Numa, en ce qui concerne l'usage de la religion. Ensuite, il montre la raison stratégique de l'usage politique de la religion, avant de conclure, dans le dernier paragraphe, que la véritable fonction de la religion est de transformer la force en droit.

« L'histoire romaine, pour qui la considère attentivement, montre combien la religion était utile pour commander les armées, pour encourager la plèbe, pour protéger les gens honnêtes et pour faire honte aux méchants. De sorte que, s'il s'agissait de décider auquel des deux chefs, Romulus ou Numa, cette république était davantage obligée, je pense que Numa l'emporterait. Où règne déjà la religion, on introduit aisément des armées, et là où il y a des armées et pas de religion, on ne peut introduire que difficilement cette dernière. Certes, on constate que Romulus, pour établir le sénat et former d'autres institutions civiles et militaires, n'eut pas besoin de l'autorité divine. Mais Numa en eut bien besoin, qui fit semblant d'avoir des relations avec une nymphe qui lui inspirait toutes les décisions qu'il avait à conseiller au peuple ; et tout cela provenait de ce qu'il voulait introduire des institutions nouvelles et inconnues dans la ville et craignait que son autorité n'y suffît pas.

En vérité, il n'a jamais existé dans un peuple de fondateur de lois extraordinaires qui n'ait eu recours à Dieu, parce qu'autrement elles n'auraient pas été acceptées. Nombreux sont, en effet, les principes connus d'un sage qui ne portent pas en eux des preuves assez évidentes pour convaincre les autres. Aussi, les hommes habiles qui veulent faire disparaître cette difficulté ont-ils recours à Dieu. Ainsi firent Lycurgue, Solon et beaucoup d'autres, qui visaient le même but. [...]

De toutes ces considérations, je conclus que la religion introduite par Numa fut l'une des causes principales du bonheur de Rome. Elle donna naissance à de bonnes institutions ; celles-ci déterminèrent une chance favorable, d'où naquirent d'heureux succès. Mais, de même que l'attachement au culte divin est la cause de la grandeur des républiques, de même le mépris de ce culte est la cause de leur ruine. Tout État où la crainte de Dieu n'existe pas doit périr, à moins qu'il ne soit tenu par la crainte inspirée par le prince, qui supplée au défaut de religion. »

Ici comme souvent ailleurs dans les textes de Machiavel, la religion est avant tout un ciment social : elle impose l'ordre, console les victimes, promet les « méchants » aux châtiments les plus effrayants, et inspire le peuple. Le Florentin n'est ni le premier ni le seul à

reconnaître ce rôle de régulateur sociologique à la religion. Il y ajoute l'idée classique selon laquelle la religion fournit à l'autorité politique un appui décisif, en utilisant la peur spontanée des hommes pour l'inconnu, à la façon dont Numa fit croire à son peuple qu'il était inspiré par la nymphe Égérie.

Plus novatrice est la distinction que Machiavel fait ici entre Romulus, le fondateur originaire, et Numa, le législateur, dont il écrit au début du chapitre qu'il fut élu « *comme successeur de Romulus, afin que ce que celui-ci aurait oublié soit réalisé* ». Romulus a fondé Rome, il l'a tirée du néant ; mais c'est Numa qui lui a véritablement donné sa forme, et qui surtout lui a permis de durer, grâce à l'utilisation de la religion. C'est pourquoi Rome serait finalement plus redevable à son sage législateur, qu'à son fondateur. Le geste de Romulus, certes indispensable, se serait perdu dans le néant si ensuite Numa ne lui avait pas assuré une existence durable. On retrouve ici l'idée machiavélienne de la vérité effective : un acte qui n'est pas suivi d'effet s'annule purement et simplement. Romulus ne serait rien aujourd'hui, si Numa n'avait pas assuré la pérennité de son geste fondateur.

Cette pérennité est due à la religion, comme condition de l'ordre et de la discipline : un peuple religieux se laisse gouverner et diriger, et il est facile de susciter sa ferveur. Machiavel répète souvent qu'il n'y a rien à attendre de la brutalité pure, ni de la force aveugle : un peuple qui ne serait que guerrier aurait sans doute bien des réticences à admettre un culte religieux, et, de là, une autorité politique incontestable. Tandis qu'on arme sans problème un peuple religieux. Il s'agit toujours du même calcul du « moindre mal » : à tout prendre, mieux vaut un peuple pieux – voire superstitieux – qu'on peut aisément gouverner, qu'un autre plus éclairé mais corrompu et rebelle.

Les hommes, écrit Machiavel dans le *Prince*, n'aiment rien tant que leurs habitudes. Ils sont donc naturellement rétifs aux changements, et notamment aux formes « *nouvelles et inconnues* » que le législateur entend introduire dans la matière sociale. Le peuple est inaccessible au sens des « *lois extraordinaires* ». À de nombreuses reprises, Machiavel explique qu'il est aveugle à son propre intérêt, et que le rôle du prince est de le lui montrer, de « *faire les comptes* », et « *d'indiquer le chemin* », au besoin en arrangeant un peu ce qu'il ne saurait comprendre sous l'angle politique : il faudra parfois appeler « courageux » un acte qui politiquement équivaut à une trahison, ou essayer de faire passer pour un gain de gloire ce qui en réalité est une perte financière, etc. A *fortiori*, donc, lorsqu'il s'agit de modifier la structure même de l'État, la religion est-elle indispensable pour soutenir l'autorité du prince. Les exemples de Solon à Athènes et Lycurgue à Sparte, mythiques

fondateurs, viennent justifier l'utilisation stratégique de la religion comme moyen de fonder l'autorité politique.

Mais le dernier paragraphe accorde à la religion une fonction plus essentielle encore : la religion, lorsque comme chez les romains elle est interprétée selon la *virtù* et non selon « l'oisiveté », rend les hommes courageux, dévoués et loyaux. Un sage législateur, grâce à elle, se subordonnera donc sans peine la « matière » sociale dans laquelle ensuite il pourra à son gré introduire la « bonne forme » politique qu'il souhaite instaurer. Or les bonnes lois, Machiavel le dit souvent, sont favorables à la *virtù*, qui elle-même décide de la bonne fortune d'une entreprise, d'où découlent le succès et la gloire d'un homme ou d'un pays. Indirectement, on peut donc dire que la religion commande à la fortune, et c'est pourquoi elle est vitale pour la cité (« *tout État où la crainte de Dieu n'existe pas doit périr* »). Seule la crainte inspirée par un prince pourrait se substituer à cette terreur fondamentale qui rend les hommes gouvernables : mais Machiavel montre dans la fin du chapitre que cette peur de fait engendrée par un prince cruel ne dure pas, et qu'il faut donc une fois encore transformer le fait en droit, et la force en loi, pour que dure l'ordre établi. Seul l'amour du peuple, qui se gagne par la justice et le droit, toutes choses dont on voit que la religion est à l'origine, peut conserver son pouvoir au prince.

C'est donc, bien plus que comme instrument de coercition utilisant la naïveté des hommes, comme médiateur entre un prince et son peuple, que la religion apparaît nécessaire à Machiavel. La religion permet d'asseoir l'autorité du prince, à seule fin de lui mettre à disposition la matière sociale qu'il veut réformer : la masse étant aveugle à son propre bien, le politique virtuose, plus que lucide, se fait visionnaire, et, semblable à un sculpteur, la tire malgré elle vers la forme qu'il juge bonne.

L'Histoire

Dès sa jeunesse, Machiavel s'intéresse à l'histoire, et cela se concrétisera lors de ses premières années au service de Florence, avec les deux *Décennales* (1504-1509). Son travail d'historiographe se poursuit avec la *Vie de Castruccio Castracani de Lucques* en 1520, et s'achèvera peu avant sa mort, avec la rédaction des *Histoires florentines*, entre 1520 et 1525. De même qu'il affirme être né pour la politique, Machiavel se désigne lui-même comme historien, au bas d'une lettre à son ami Guichardin du 21 octobre 1525. À ce titre, Machiavel commence par obéir aux lois du genre à son époque, c'est-à-dire à produire, grâce à une rhétorique bien rodée, « une » histoire convaincante. Il arrive en effet que les épisodes relatés soient légèrement modifiés, ou que les citations empruntées aux auteurs soient inexactes, soit parce que Machiavel les cite de mémoire et que celle-ci le trahit, soit volontairement. À propos de la *Vie de Castruccio Castracani*, par exemple, F. Gaeta écrit qu'elle fut « *une création destinée à trouver dans le passé un pendant idéal du prince-condottiere, à réaliser, fût-ce avec une imagination qui voulait prendre les caractéristiques extérieures d'un récit historique* ». On sait que Machiavel y relate des épisodes qui n'ont jamais eu lieu, et passe sous silence d'autres faits bien réels, en fonction des besoins de sa dissertation. Ou bien encore, qu'il attribue à Castruccio des maximes antiques, tirées pour la plupart des *Vies, doctrines et sentences* des philosophes illustres de Diogène Laërce.

Machiavel possède une véritable connaissance des historiens classiques et contemporains. « Ses » historiens sont d'abord Tite-Live et Tacite, mais aussi Polybe, Xénophon, et plus rarement Hérodien, Procope, Salluste, Thucydide et Hérodote. Parfois, la source historique des anecdotes dont se sert Machiavel n'est même pas citée, mais les emprunts sont souvent reconnaissables. Même lorsqu'il ne s'appuie pas explicitement sur une source, Machiavel a toujours à l'esprit les textes des auteurs classiques : il a lu avec soin les historiens. Dès lors, les distorsions que l'on découvre dans son texte sont à mettre définitivement sur le compte d'une volonté délibérée de convaincre.

Cependant, on s'aperçoit vite que Machiavel ne se contente pas de l'histoire rhétorique et courtisane de ses contemporains. Il ouvre face à l'autorité intellectuelle des historiens l'espace de sa propre pensée, appuyée sur le « *ragionare* », et la « *découverte des causes* » des

évolutions politiques. Dans les *Discours*, livre I, chapitre 58, Machiavel s'oppose explicitement à la tradition : « *Voulant défendre une cause contre laquelle, comme je l'ai dit, tous les historiens se sont déclarés, je crains de m'engager dans un domaine si ardu et difficile qu'il me faudra l'abandonner honteusement ou le parcourir difficilement. Mais quoi qu'il en soit, je ne pense ni ne penserai jamais que ce soit un tort que de défendre une opinion par le raisonnement, sans vouloir recourir ni à la force, ni à l'autorité.* »

Il faut noter la force et la nouveauté de cette profession de foi dans la raison et la valeur de la pensée personnelle. Point d'autorité qui tienne : l'heure n'est pas à la déférence flatteuse, mais à l'examen raisonné des choses en réalité. Machiavel conclut « *contre l'opinion générale* », il « *affirme* » la sienne, et refuse catégoriquement l'avis de ses prédécesseurs : il a noté « *ce qu'[il a] cru capital* » à partir de ses lectures, afin de composer le *Prince*, écrit-il à Vettori le 10 décembre 1513, parce que comme le dit Dante, « *il n'est pas de science si l'on ne retient pas ce que l'on a compris* » ; « *j'ai jugé nécessaire d'écrire, à partir des livres de Tite-Live, [...] ce que [...] je pense nécessaire* », écrit-il encore dans l'avant-propos du livre I des *Discours*. On remarquera au passage que « *défendre une opinion par le raisonnement* » signifie pour Machiavel « *examiner* » et « *voir* », c'est-à-dire ne recevoir dans sa recherche des causes aucun autre soutien que l'expérience.

Rien ne permet plus dès lors de soutenir que Machiavel n'ait été qu'un lecteur fidèle des anciens, et un commentateur docile de leurs théories. Et s'il fait un usage politique de l'écriture de l'histoire, ce n'est plus dans un but courtisan, ni strictement patriotique, mais afin de dégager une vérité de l'histoire qui serve à la politique.

Tout le préambule des *Histoires florentines* porte en effet sur la distance prise par Machiavel à l'égard des historiens contemporains, notamment ses deux illustres prédécesseurs à la Chancellerie, Poggio Bracciolini et Leonardo Bruni, qui ont négligé de rapporter en détail les conflits internes de Florence de peur de froisser leurs contemporains ou simplement parce qu'ils ont jugé ces actions indignes de passer à la postérité. Ce faisant, ils ont passé sous silence la cause même de tout ordre politique, à savoir le conflit des humeurs, dont Machiavel fait un des éléments essentiels de sa pensée politique : « *Ces deux raisons (qu'il me soit permis de le dire) me semblent tout à fait indignes de ces grands hommes. Car, s'il est quelque chose qui apporte plaisir ou enseignement dans l'histoire, c'est ce que l'on écrit en détail. Si quelque lecture est utile pour les citoyens qui gouvernent les États, c'est celle qui découvre les causes des haines et des divisions des cités, afin qu'ils puissent, assagis par les périls encourus par d'autres, se maintenir dans l'union.* »

Dès l'origine, l'écriture de l'histoire que se propose de faire Machiavel est donc polémique : les historiens, ces « grands hommes », se sont montrés indignes de leur réputation, en ne faisant pas servir l'histoire à son véritable but, qui consiste à être un « miroir des peuples », se faire exemplaire pour qu'une pratique politique authentique puisse voir le jour, en évitant les erreurs du passé. L'histoire ne doit pas rester une simple image, mais être porteuse de sens, et découler d'un processus scientifique, visant, on l'a dit, à « *découvrir les causes* ». La volonté d'être « *utile* », d'écrire une histoire dont les hommes puissent « *tirer profit* », « *plaisir où enseignement* », principe des démonstrations machiavéliennes, est d'abord un geste scientifique. Écrire une histoire utile aux hommes, c'est rechercher le principe des événements historiques – c'est, en somme, se vouer à la recherche de la vérité. Tournant le dos à tout ce qui a été dit sur le sujet auparavant, la conscience aiguë du Florentin de s'avancer dans une voie « *encore fréquentée par personne* », de s'opposer à la tradition pour découvrir « *des océans et des terres inconnus* » est explicite, notamment dans le chapitre XV du *Prince*, où le Secrétaire dit craindre qu'on le juge « *présomptueux* », en s'éloignant, dit-il, « *et surtout en débattant des positions d'autrui* ».

Isolé dans sa propriété de Sant' Andrea in Percussina après avoir été écarté de la vie politique, le Secrétaire réduit à l'oisiveté perpétue un peu de sa vie civile à la lecture des anciens. Cette « *conversation* » proprement humaniste, où Machiavel « *interroge* » les anciens qui lui « *répondent* », ne doit pas être pensée comme une simple récupération du *topos* du dialogue lecteur-livre. Certes, avant lui, Cicéron, Pétrarque, Boccace, Alberti, avaient déjà utilisé ce procédé littéraire, qui sera encore employé après lui. Cependant, la lecture de Machiavel n'est pas une méditation mélancolique, ni une rêverie spéculative. Le dialogue doit être pris ici au sens grec : l'enjeu est l'élaboration d'une « *science* », la recherche d'un *logos* politique.

La lettre à Vettori du 10 décembre 1513 dépeint ces « entretiens » avec les anciens, dénués de toute fausse modestie liée à l'envergure de leur gloire, mettant face à face deux âges, l'un moderne, l'autre antique ; et deux esprits : Machiavel et l'auteur à qui il adresse ses demandes. Dans cet espace ouvert par la discussion, ne subsiste que la pensée : aucune peur, fut-ce celle de la mort, aucun tourment, même la misère, ne vient troubler le dialogue. Il ne s'agit pas de réfléchir sur soi, mais sur ce qui est, et cette façon de penser est tout autre que la *vita contemplativa*, telle que la Renaissance la remettait en question. Cette *theoria* est une *vita activa*, la plus dense peut-être, où l'esprit et le corps, paré pour l'occasion, s'emparent de la réalité, sans que rien ne fasse plus obstacle. Machiavel ne vient pas « recevoir » une science,

mais la construire.

La méthode est donc celle de la confrontation des textes à leurs présupposés : il faut « *les interroger sur les mobiles de leurs actions* », afin qu'ils en répondent. Contrairement à la conception platonicienne, dans le *Phèdre*, du livre orphelin, livré sans défense à la critique et à l'interprétation de ses lecteurs, ou encore muet devant leurs questions, capable seulement de répéter inlassablement le même message, l'interprétation machiavélienne révèle la richesse des textes : les auteurs antiques pourraient être interrogés tous les soirs, et pourtant chaque fois le dialogue reprendrait, et révélerait encore des aspects de la vérité qui avaient échappé la veille à l'examen.

La nouveauté des *Discours* est, selon Machiavel, d'établir la possibilité d'une imitation des anciens, afin de « *tirer profit* » de la connaissance de l'histoire, qui en elle-même ne sert à rien. La médiocrité où l'on voit les modernes tient à leur méconnaissance du passé et des actions des peuples antiques. Il s'agit donc pour Machiavel d'écrire une histoire qui permette la restauration de l'antique *virtù*, fondée sur le présupposé philosophique que « *le ciel, le soleil, les éléments, les hommes* » n'ont pas « *changé de mouvement, d'ordre et de puissance par rapport à ce qu'ils étaient autrefois* ».

La conception de l'histoire de Machiavel semble avoir d'abord été celle, traditionnelle, d'un cycle naturel des choses, inlassablement répété, et gouverné par la nature humaine : à de nombreuses reprises, il décrit le devenir du monde comme un enchaînement de phases, qu'il s'agisse de la succession des types de régimes dans un pays, de la migration de la *virtù*, ou bien de celle de la fortune. Déjà Platon, Aristote et Polybe, entre autres, avaient élaboré ce type de conception historique, qui semblait devoir enfermer l'action humaine dans des schémas absolument immuables. L'histoire des hommes était, comme l'histoire naturelle, gouvernée par la nécessité – celle des tempéraments et de la nature humaine.

Dès lors, l'histoire offre un vaste panorama de l'humanité, agitée par les secousses des passions, où la gloire et la misère se répartissent en fonction des lois de la nature. On trouve chez Machiavel des allusions à l'influence des astres sur la vie des groupes humains. Cette conception « astrologique » de l'histoire apparaît notamment au chapitre 56 du premier livre des *Discours*, où Machiavel admet, avec « *certain philosophes* », que l'air soit « *plein d'intelligences qui, prévoyant le futur par un don naturel et ayant pitié des hommes, les avertissent* » par des signes. Mais c'est le naturalisme qui semble l'emporter sur le surnaturel : au livre II, chapitre III, il écrit que « *les actions des hommes ne sont que des imitations de la nature* » et, plus loin, au chapitre V, il décrit la façon dont « *le monde se purge* », « *la nature se secoue d'elle-*

même », afin de sauver ce « *corps complexe qu'est l'espèce humaine* », lorsqu'il parvient à un degré critique de surpopulation, de misère et de méchanceté. Ainsi, Machiavel semble-t-il perpétuer une vision cyclique et naturelle du temps historique.

Cependant, plusieurs éléments contredisent cette idée, selon laquelle Machiavel n'aurait qu'une conception « divinatoire » de l'histoire, dans laquelle il conviendrait de discerner des signes et des ressemblances, afin d'appliquer des recettes toutes faites au présent. Tout d'abord, son insistance sur la nécessité de l'opportunité des actions : la « *qualité des temps* », c'est-à-dire la configuration particulière de chaque circonstance, doit être analysée pour elle-même, afin d'y inscrire une action qui soit en conformité avec ce qu'elle exige de ruse, de force, de loyauté ou de dissimulation, d'audace ou de prudence.

Ensuite, la conviction, très souvent répétée, que l'étude des faits historiques doit servir au présent, pour améliorer notre condition et éviter les erreurs du passé. Il s'agit de repérer dans ce déroulement les causes des phénomènes et leurs conséquences, afin de prévoir les étapes à venir, et éventuellement devancer les catastrophes – à la façon dont Machiavel pense que la *virtù* consiste autant à saisir les occasions présentes qu'à anticiper les fléaux à venir en construisant des « *digues* » et des « *levées* » lorsque les temps sont calmes. L'histoire, comme la politique, a une vertu thérapeutique : l'historien peut fournir à l'homme politique un savoir qui permettrait de briser les cercles, justement, dans lesquels nous pourrions nous penser enfermés. Dans les *Histoires florentines* V, 8, Machiavel, comparant les corps politiques aux corps naturels, affirme en effet que « *de même que naissent chez ceux-ci des maladies, que seuls le fer et le feu peuvent soigner, de même apparaissent dans les cités des maux tels qu'un bon et miséricordieux citoyen aurait tort de ne pas les traiter, mais devrait les soigner même par le fer, si nécessaire.* » Ainsi, la décadence apparemment inexorable des régimes dans l'anarchie, la corruption ou la tyrannie, et, à terme, la mort des États, doit pouvoir être évitée. La différence avec l'histoire cyclique de Polybe consiste en ce que le prince machiavélien ne se contente pas de prévoir la catastrophe pour tenter de conserver ou faire advenir une phase meilleure du cycle, mais qu'il peut bel et bien interrompre le cycle et faire advenir un nouvel ordre des choses.

Ainsi, l'imitation des anciens prend un sens nouveau, grâce à cette ouverture de l'histoire au changement radical : nous ne sommes pas entièrement enfermés dans notre nature, livrés à la fortune et mécontents de ce que nous avons acquis. Il existe une possibilité de jouer avec les temps, à savoir l'adaptation aux circonstances, qui rend

possible le surgissement d'une nouvelle *virtù*. L'histoire ne nous *offre* pas seulement un enrichissement de notre connaissance du passé, mais des clés pour une action politique à venir. En effet, de même qu'il n'emprunte rien aux auteurs anciens, que le principe de leur génie (ce qu'il en a « *cru capital* ») pour composer sa propre œuvre, de même ici, le Secrétaire ne recueille pas une chronologie de faits et d'action grandioses, une collection de noms et de dates, mais démontrera une *conformité* possible des temps, grâce à une communauté de principe d'action : la *virtù*, qui peut, et doit être ressuscitée dans les temps présents. L'Italie est, selon Machiavel dans *L'Art de la guerre* VII, 17, vouée à « *ressusciter les choses mortes* », et le prince reçoit le nom de « *rédempteur* » à la fin du *Prince*. L'histoire pourrait donc bien changer, et les cercles inexorables être brisés, par une imitation non pas des actes, mais de la *virtù* des anciens.

L'exemple historique est utile : il permet d'examiner les causes de la fortune politique d'un homme, afin de l'imiter ou de la fuir. Il constitue donc un terrain d'expérience *a posteriori* pour l'action présente, et en ceci Machiavel ne se distingue pas radicalement de la pensée de l'histoire de la Renaissance. Ce qui est nouveau en revanche, c'est la modalité de cette expérience : Machiavel écrit en effet à plusieurs reprises que la solution n'est pas seulement l'imitation, mais l'imitation de l'imitation. Le prince nouveau, écrit Machiavel au chapitre XIV du *Prince*, doit non seulement imiter Scipion dans ses actions, mais il doit même imiter Scipion imitant Cyrus. « *Quiconque lit la vie de Cyrus écrite par Xénophon observe ensuite dans la vie de Scipion combien cette imitation lui apporta de gloire.* » Ce redoublement de l'imitation éloigne un peu plus encore le prince nouveau du prince-modèle. Plus rien de la matérialité de son action ne demeure, tandis que l'imitation se concentre davantage sur le principe de son action. Autrement dit, si l'histoire sert à examiner les causes de la fortune politique, ce n'est pas en tant que la vie et les actions de ces hommes porteraient en elles une vérité particulière sur l'agir politique ; mais en tant que le pur principe de leurs actes, hors de tout contexte historique, doit seul être imité. Ce n'est pas l'homme virtuose qui est digne d'être imité, mais la *virtù* elle-même, qui s'illustre dans les actions particulières des héros. L'imitation virtuose est une imitation sans modèle, et ainsi seulement la *copie* stérile devient une *adaptation* conforme à la qualité des temps.

Machiavel le sait bien, le passé ne saurait revenir tel quel, et une imitation des anciens qui ne serait qu'une répétition systématique de leurs actions serait une absurdité : en ce qui concerne Florence, il ne s'agit pas d'appliquer tels quels les principes romains, mais de s'inspirer de la formidable souplesse jointe à la stricte discipline de la

République romaine. Seule la *virtù* doit être ressuscitée, qui inspirera aux hommes des actes opportuns, conformes à la qualité de leurs temps, et permettra d'assurer la liberté du peuple et le salut de l'État : c'est le travail de l'historien que de multiplier les exemples de cette *virtù*, d'en démontrer la possibilité et les modalités d'application. En revanche, considérer l'histoire comme un développement naturel et nécessaire dont les phases seraient vouées à se reproduire sans fin paraît à Machiavel aussi inutile, voire nocif, que de se contenter d'une rhétorique courtisane.

Commentaire : *Discours*, I, Avant-propos

Les premières pages des *Discours* retracent l'origine de la République romaine qui sera, tout au long de ce traité d'histoire raisonnée, le modèle de la cité « libre et populaire » – selon les termes de Ch. Bec dans son édition des *Œuvres* de Machiavel – que le Florentin appelle de ses vœux. Dès l'Avant-propos, donc, l'histoire apparaît comme un outil de travail, une base de références, un « fonds » dans lequel le Secrétaire souhaite que les hommes puisent leur inspiration politique. Le texte qui suit est emblématique de la façon dont il veut utiliser l'histoire – un réservoir quasiment inépuisable d'exemples instructifs pour le présent – et aussi de la façon dont Machiavel comprend la problématique de l'imitation. Regrettant d'abord l'usage « illustratif » – voire « décoratif » – que ses contemporains ont fait de l'Antiquité romaine, Machiavel souligne ensuite l'écart entre cette apparente vénération des exemples anciens et l'usage réel qui en est fait. Il termine en réaffirmant le véritable « sens » de l'histoire : offrir à ceux qui sauront la lire le moyen d'une imitation féconde de la *virtù* romaine.

« Considérant donc l'honneur que l'on attribue aux choses anciennes et comment souvent, pour ne pas multiplier les exemples, un fragment de statue antique a été acheté à grand prix pour le conserver chez soi, en honorer sa maison et le faire imiter par ceux qui, goûtant cet art, s'emploient à le représenter dans toutes leurs œuvres ; voyant d'autre part que les vaillantes actions que nous montre l'histoire, qui furent accomplies par des royaumes et des républiques antiques, des rois, des capitaines, des citoyens, des législateurs, sont plus admirées qu'imitées, et sont même si délaissées de tous qu'il ne nous reste aucune trace de cette antique vaillance, je ne puis ne pas en éprouver de l'étonnement et de la douleur. D'autant plus que je vois que dans les différends qui naissent entre citoyens ou dans les maladies dont les hommes sont sujets, l'on a toujours recours

aux jugements et aux remèdes qui ont été les uns prononcés, les autres ordonnés par les Anciens. Nos lois civiles ne sont en effet rien d'autre que les sentences rendues par les juristes antiques, qui, ordonnées, enseignent à juger aux juristes d'aujourd'hui. La médecine n'est rien d'autre que l'expérience des médecins antiques, sur laquelle les médecins d'aujourd'hui fondent leurs diagnostics. Néanmoins, pour gouverner un royaume, organiser une armée et diriger la guerre, dispenser la justice, accroître son empire, on ne trouve ni prince ni république qui recoure aux exemples de l'Antiquité.

Je crois que cela provient non pas tant de l'état de faiblesse où l'actuelle religion a conduit le monde ni des malheurs apportés à de nombreux pays et villes de la chrétienté par une orgueilleuse paresse, mais bien de l'absence d'une véritable connaissance de l'histoire, indispensable pour en tirer le sens et en goûter la saveur. Aussi nombre de ceux qui la lisent prennent-ils plaisir à apprendre la diversité des événements qu'elle contient, sans penser autrement à les imiter, jugeant l'imitation non seulement difficile mais impossible : comme si le ciel, le soleil, les éléments, les hommes avaient changé de mouvement, d'ordre et de puissance par rapport à ce qu'ils étaient autrefois. »

C'est avec une ironie certaine que Machiavel considère la façon dont ses contemporains ont traité des anciens. La Renaissance eût, il est vrai, un goût extrême pour l'Antiquité, qui ne devait pas seulement à un véritable souci historique ou politique, mais aussi parfois à un engouement seulement esthétique. Nombreux furent les auteurs, comme le dit Machiavel, qui s'essayèrent au « genre » antique : Léon Battista Alberti composa toute une série de petits dialogues et d'écrits qui imitent les œuvres antiques, au point que certains (comme la comédie *Philodexeus*, et le dialogue *Virtus*) furent attribués à des auteurs anciens ; Pic de la Mirandole, Enea Silvio Piccolomini, et même Michel Ange, furent des admirateurs passionnés de l'Antiquité, dont ils révéraient les auteurs et les artistes : tous exaltaient la tradition antique et l'imitaient à la perfection. On dit que Pétrarque fut ému aux larmes par les ruines de Rome, qui lui inspirèrent l'espoir de restaurer cette gloire antique. De même, Giovanni Villani écrivit sa célèbre *Cronica* de Florence après sa visite de la Ville en 1300 (année du jubilé). Cola di Rienzo, enivré de cette gloire antique, incitait ses contemporains à faire revivre la gloire de la République romaine, contre la noblesse. Machiavel vise donc ici cette tradition typiquement renaissante, dont le mot d'ordre pourrait être celui de Ciriaco d'Ancona, à qui l'on demandait pourquoi il recherchait si ardemment les monuments antiques, et qui répondit : « *Mon art consiste à rappeler de temps à autres les morts de la tombe.* »

Cependant, si lui aussi estime que la vocation de Florence est de ressusciter la gloire antique, et que l'Italie est le lieu par excellence de la vertu, c'est avec « *de l'étonnement et de la douleur* » qu'il constate qu'elle n'est bien souvent considérée que sous son aspect le plus superficiel : il s'agit de « *fragments* », isolés de leur contexte et donc de leurs causes, dont on ne se sert que pour « *honorer sa maison* ». Admirer la vaillance et les exploits de l'Antiquité, s'il s'agit seulement de les « *conserver chez soi* » comme un bibelot acheté « *à grand prix* », n'a aucun sens. Il faut réactualiser cette *vertù*, et ne pas se contenter d'une admiration esthétisante : « l'imiter » consiste justement à la faire redescendre dans la rue, c'est-à-dire dans les conseils, les assemblées et les armées.

Il faut donc faire de l'histoire non pas seulement un glorieux modèle esthétique, mais un véritable instrument de réflexion politique : la deuxième partie du texte suggère qu'il existe entre les époques non pas une identité, mais une congruence certaine. Il y a une continuité évidente, montre Machiavel, entre le système du droit romain et celui de son époque, de même que la médecine antique fournit encore la base des soins actuels : on ne saurait donc ignorer l'héritage pratique de l'Antiquité romaine, et cela devrait inciter à faire de même en ce qui concerne la politique. Un paradoxe amer apparaît alors : jamais le modèle romain n'a reçu plus d'hommages qu'à la Renaissance, jamais non plus on ne s'est autant appliqué à l'imiter dans les cours des princes – mais il ne se trouve pas un Etat, de quelque nature qu'il soit (« *ni prince ni république* »), pour faire un usage réel de cet héritage. L'histoire reste lettre morte, vidée de son esprit, et ainsi transformée en musée elle ne sert strictement à rien. Pire, elle masque les possibilités véritables d'action : à l'ombre des monuments du passé, plus rien ne peut croître de nouveau, et les Italiens, paralysés par leur gloire antique, ne songent même plus à agir conformément à ces temps devenus mythiques.

C'est pourquoi en dernier lieu, ce texte revient sur la nécessité de restaurer « *une véritable connaissance de l'histoire* ». « *L'état de faiblesse* » où l'on voit que l'Italie est tombée ne provient pas seulement, écrit Machiavel, de l'interprétation « *oisive* » que le catholicisme a fait de la religion, source de « *l'orgueilleuse paresse* » dont il accuse dans ce texte les princes de son temps ; même si c'en sera l'une des principales causes invoquées dans le second livre, au chapitre II. Mais il semble ici que, plus grave encore que l'invocation d'un « au-delà » du monde qui devrait confisquer tous nos efforts et cristalliser tous nos espoirs, la méconnaissance de l'histoire et de ce qu'elle peut nous apprendre, prive l'action présente de ses véritables racines, et de l'énergie de la *virtù*. Ainsi, de même qu'il y a chez Machiavel une « *violence qui*

ruine », qu'il faut éviter, et une violence « *qui restaure* », dont on doit savoir se servir, de même on pourrait dire qu'il y a une histoire qui ruine, et une qui restaure. La première est celle qui fait précisément des « ruines » antiques des idoles intouchables et indépassables, ou des curiosités esthétiques : les hommes, selon cette perspective, jugent « *l'imitation non seulement difficile mais impossible* ». La seconde, en revanche, permettrait une résurrection de la *virtù* romaine en Italie, parce qu'elle serait une invitation à l'action, et ne se contenterait pas de donner du « *plaisir* » à la lecture « *de la diversité des éléments qu'elle contient* ». L'histoire ainsi conçue, collectionneuse, glaneuse, anecdotique, manque son but. Elle énumère des faits, accumule des exemples, de même qu'à cette époque la biologie débutante emplissait des rayonnages d'exemplaires de faune ou de flore, qu'aucune théorie globale ne permettait d'ordonner en un système synthétique. « *Tirer le sens* » et « *goûter la saveur* » de l'histoire suppose qu'on n'en considère pas que les éléments épars, mais qu'on dégage le principe ordonnateur de l'ensemble, ce qui lui donne sens et cohérence – et par conséquent rétablit la continuité avec le présent. L'imitation est bel et bien possible, car le monde est stable et ses lois inchangées, ce qui permet de postuler une conformité – et non une stricte identité – du passé avec le présent.

Placé au début de son traité sur les républiques, ce texte ne laisse rien ignorer au lecteur de l'intention de Machiavel de rompre avec une théorie de l'imitation passive de la grandeur romaine. L'admiration qu'il éprouve lui-même pour la République romaine reste tournée vers la restauration de la *virtù*, et ne se résume jamais à une nostalgie stérile de la grandeur passée de l'Italie.

Les apparences

Le plus grand reproche qui a été fait à Machiavel, et cela dès avant la parution du *Prince*, est sans nul doute la valeur qu'il accorde aux apparences. De là sa réputation de conseiller des tyrans, d'inspirateur des traîtres : aujourd'hui encore, un plan « machiavélique » est un plan sournois, dissimulé, malveillant. Il est vrai qu'au chapitre XVIII, Machiavel écrit bel et bien que le prince doit être « *grand simulateur et dissimulateur* » pour gouverner. La notion de « *vérité effective* » renforce cette idée que le paraître est, selon l'expression de Maurice Merleau-Ponty, « *le lieu et en somme la vérité* » paradoxale du politique, comme nous l'avons montré au chapitre V.

« *Les hommes sont si simples et obéissent si bien aux nécessités présentes, que celui qui trompe trouvera toujours quelqu'un qui se laissera tromper.* » Ce conseil, adressé au prince dans le même chapitre XVIII, entérine définitivement l'idée d'un Machiavel qui se voudrait l'âme damnée des manipulateurs.

Que signifie réellement, cependant, gouverner par les apparences ? La réponse à cette question est décisive pour comprendre la politique machiavélienne.

Tout d'abord, il faut rappeler un constat que fait souvent Machiavel, et notamment dans la dédicace du *Prince* : les princes ne se connaissent pas eux-mêmes, et les peuples sont aveugles à leur propre bien. C'est pourquoi « *pour bien connaître la nature du peuple, il faut être prince, et, pour bien connaître celle des princes, il faut être du peuple.* » Le milieu politique est opaque, ses différents acteurs peinent à discerner non seulement la nature des autres, mais même leur propre intérêt et la signification effective de leurs actions. Toute action politique, comme un bâton qui paraît rompu lorsqu'on le plonge dans l'eau, est affectée d'un « coefficient de réfraction » difficile à prévoir. En fonction de l'état de la matière sociale et de la qualité des temps, une même action pourra avoir des effets totalement différents, ou à l'inverse, deux actions opposées pourront aboutir au même résultat. « *Les actes du pouvoir, écrit M. Merleau-Ponty, interviennent dans un certain état de l'opinion, qui en altère le sens ; ils éveillent un écho quelquefois démesuré ; ils ouvrent ou ferment des fissures secrètes dans le bloc du consentement général et amorcent un processus moléculaire qui peut modifier le cours entier des choses.* » Aussi les princes avisés

devraient-ils suivre, poursuit Machiavel au chapitre VI, « *l'exemple des archers avisés* », qui visent beaucoup plus haut que la cible lorsqu'elle est trop éloignée pour la puissance de leur arc. Dans le cas précis, il s'agit d'inviter à l'imitation des plus hauts exemples, afin qu'il reste quelque chose de leur *virtù* dans nos actions, même si elles n'atteignent pas à leur perfection. Mais ce principe semble bien pouvoir s'appliquer à l'action en général : pour atteindre un but, quel qu'il soit, il peut être nécessaire de viser ailleurs qu'au centre de la cible. L'action pertinente n'est pas nécessairement la plus directement évidente, et ce serait faire preuve d'une naïveté coupable de l'ignorer, lorsque l'on est prince et que le salut de l'État en dépend.

Il s'agit donc ici de stratégie, et non pas nécessairement de dissimulation ou de mensonge : la cécité réciproque des princes et des peuples implique que le prince sage, pour gouverner, tienne compte de cette opacité spécifique de la « matière » politique et historique. Le prince ne peut pas être transparent à lui-même, et ce sont dès lors les effets de ses actes sur le peuple, qui, par réfraction, lui indiquent le bien ou mal fondé de ses décisions. De son côté, le peuple, ignorant son propre bien, peut parfois désirer sa perte en croyant poursuivre son profit, et comme l'écrit Machiavel en citant Dante dans les *Discours*, I, 53, descendre dans la rue pour crier « *Vive notre mort ! À mort notre vie !* » : seule la *virtù* d'un prince ou d'une loi peut alors donner un sens cohérent à son désir de liberté.

Mais parce que l'action politique est calculée, réfléchie, elle n'est pas pour autant trompeuse ou intéressée. Ce qui piège le lecteur et lui laisse penser qu'il s'agit de trahison, c'est paradoxalement la totale franchise avec laquelle Machiavel indique les caractéristiques du jeu politique. En ce qui concerne le peuple, il annonce sans ambages que les hommes sont fascinés par le visible : « *les hommes en général jugent plus selon leurs yeux que selon leurs mains ; car chacun a la capacité de voir, mais peu celle de ressentir. Chacun voit ce que vous paraissez, peu ressentent ce que vous êtes* », lit-on au chapitre XVIII du *Prince*. Certes, il existe un « petit nombre » d'hommes plus sagaces, qui sauront percer le prince à jour. Mais « *la masse se satisfait autant des apparences que des réalités. Elle attache même plus d'importance aux apparences qu'aux réalités* », comme il l'écrit dans les *Discours*, I, 25. Qui désire commander aux hommes doit donc savoir que « *le vulgaire est convaincu par les apparences et par l'issue des choses* », et que « *dans le monde il n'y a que le vulgaire ; le petit nombre n'y a pas de place, alors que le grand nombre a où s'appuyer.* » Gouverner, c'est gouverner la foule – or celle-ci n'est sensible qu'à ce qui se voit, quand bien même ce qui se verrait ne serait qu'une illusion. Ceci est à savoir, pour qui se prétend gouvernant. Cela ne signifie pas qu'il faille pour autant *mentir*

systématiquement au peuple, au contraire.

Le prince est le *medium* entre la masse et la réalité, et il doit lui *représenter* sa propre image. Il tend un miroir au peuple, de la même façon qu'il se voit aussi lui-même dans la multitude. Cet échange de reflets implique, pour qu'il fonctionne, la plus grande loyauté. Toute tromperie ruine l'intégralité du système : ceci n'empêche pas un jeu d'optique, un art du reflet, dont le prince doit savoir se servir. Mais l'idée maîtresse reste qu'il faut dire la *vérité* au peuple : d'une part parce qu'un peuple trompé, qui n'a plus confiance en personne, met la république en péril de mort, et d'autre part, parce que la masse ne se laisse pas berner longtemps – au moins sur les hommes qui la gouvernent, comme on le lit dans les *Discours*, 1, 47 : « *Je crois aussi que l'on peut conclure que jamais un homme sage ne doit s'écarter du jugement populaire au niveau des détails, lorsqu'il s'agit de la distribution des charges et des dignités. Ce n'est que là que le peuple ne se trompe pas.* »

Reste que cette vérité doit lui être présentée de telle façon qu'il l'admette. La foule, prise dans son ensemble, constitue une « humeur » qui tend à « ne pas être gouvernée » ; cependant cette tension générale vers la liberté est d'abord la somme d'une multitude de désirs particuliers. Machiavel a la conscience très aiguë que le concept de liberté publique est vide de sens pour les individus, qu'il faut dès lors diriger par d'autres moyens que la seule représentation de la liberté civile. Le peuple n'est pas capable, en tant qu'il est constitué d'individus particuliers, d'envisager l'action politique dans une perspective publique, hors des catégories de la moralité. Machiavel l'explique dans les *Discours*, I, 53 : « *Si, dans les choix qu'on présente au peuple, on voit un gain, même si cela cache une perte, et si ce choix paraît courageux, même s'il cache la ruine de la république, il est toujours aisé de persuader la masse. Mais il sera très difficile de la convaincre des choix où l'on voit une lâcheté ou une perte, même s'ils cachent le salut ou le profit de l'État.* » Il s'agit donc, pour corriger « l'angle de réfraction » induit par une application des valeurs privées au domaine public, de transposer le projet politique en termes de « *perte* » ou de « *gains* », de « *courage* » ou de « *lâcheté* » : ces termes ne s'appliquent pas en réalité à l'action qui est présentée au peuple – puisque les seuls enjeux véritables sont le salut ou la ruine de l'État. En revanche, ils traduisent l'action politique en des termes qui sont compréhensibles pour les individus pris en particulier, ce qui permet alors de convaincre le peuple de se lancer dans une entreprise qui le mènera, à son insu, vers un profit réel : la conservation de l'État et sa grandeur, d'où ils tirent indirectement leur liberté et leur bien-être.

La raison d'État ne peut donc pas se montrer au peuple sans médiation : les hommes, à de rares exceptions près, sont incapables de

toute intuition politique. La poursuite du salut de l'État est donc toujours transposée, déformée, et c'est pourquoi aussi la politique est nécessairement un jeu d'apparences, une *représentation* de pouvoir, à la fois au sens de mise en scène et de médiateté.

C'est précisément ce que Machiavel appelle « *colorer son action* », au chapitre XVIII du *Prince* : ce conseil de prudence trouve sa pleine justification dans la nécessité de maintenir l'État, et de sauvegarder la liberté du peuple. L'exercice du pouvoir passe, certes, par une médiatisation de la situation réelle à travers le discours ou les actes du prince, mais il est normé éthiquement par le bien commun. Un des principes majeurs de la politique machiavélienne, on l'a vu, est l'économie du conflit, la gestion des humeurs de la cité. Nul pouvoir ne peut se maintenir s'il n'accorde pas à la plus puissante de ces humeurs, qui est aussi celle qui vise à la liberté et au bien commun, un débouché légal à ses ambitions. En d'autres termes, aucun pouvoir ne saurait se maintenir sans donner satisfaction au peuple, qui recherche sans le savoir la plus grande liberté politique possible. Ainsi, le jeu des apparences est-il nécessairement ordonné à l'avènement du bien commun – sans quoi, le prince devient un tyran, forcé de « *vivre le couteau à la main* », dans la peur d'une insurrection ou d'une conjuration contre lui.

Un prince qui tenterait d'orienter l'État en fonction de son intérêt propre, et négligerait le bien commun, courrait nécessairement à sa perte, parce qu'il tomberait alors sous le coup de la loi qui régit les individus privés, hors du champ politique de la loi : celle de la force. Les humeurs de la cité s'entre-déchirent dans la course au pouvoir : le prince, s'il veut conserver sa place, doit donc de toute nécessité s'élever au-dessus du conflit.

Or, cette élévation ne peut jamais se faire en s'attachant à un parti particulier : le prince doit être le garant du peuple et rassurer les grands. Il ne peut donc adopter pour lui-même la cause d'aucune cause. En d'autres termes, le prince ne doit sa stabilité qu'à son arrachement au désir, aux passions, à sa propre humeur, pour la confondre avec le pur désir du bien commun, au moins en apparence.

Le prince par excellence est donc celui qui a converti son appétit du pouvoir – celui même qui l'a conduit à la fondation d'un État – en visée du bien commun. Il est cette figure paradoxale qui n'est plus rien de *particulier*, mais qui est devenu absolument *public* : l'évanescence du prince ne signifie donc rien d'autre que son passage « d'homme privé » à « homme public », que Machiavel analyse aux chapitres VIII et IX du *Prince*.

Contrairement à l'opinion qu'on a généralement des thèses de

Machiavel, gouverner par les apparences ne peut donc pas se résumer à une simple manipulation des foules en vue de l'intérêt privé du prince. On l'a vu, un tel gouvernement serait voué infailliblement à sa perte, puisqu'il serait en contradiction avec la seule humeur qui permet de maintenir l'État. Il s'agit pour le prince de trouver la manière adéquate de représenter au peuple son intérêt, en fonction de la qualité des temps, et de l'y conduire de la façon la plus efficace possible. Et pour cela il doit afficher clairement ses intentions, ses valeurs et ses alliances : il lui faut, écrit Machiavel au chapitre XXI du *Prince*, savoir être « *vrai ami et vrai ennemi* » et il ne sera jamais plus estimé que « *quand sans aucune crainte, il se découvre en faveur de quelqu'un contre un autre.* » L'art des apparences implique sans doute que l'on sache ruser, selon le principe du « *lion* » et du « *renard* » exposé au chapitre XVIII, mais cela ne signifie en aucun cas qu'il faille rester « *neutre* » en cas de conflit, ni qu'on doive, comme l'empereur Maximilien d'Allemagne tel que Machiavel le décrit dans le *Discours sur les choses d'Allemagne et sur l'empereur*, être un prince versatile qui « *défait souvent le soir ce qu'il décide le matin* ».

« *Colorer son action* » consiste, au contraire, à lui donner un sens univoque et une visibilité claire : ainsi, lorsque le prince « *farde sa nature* », il ne fait que choisir un camp et s'assigner une conduite sans ambiguïté. Machiavel marque souvent sa défiance à l'égard de la « *voie du milieu* », la « *via del mezzo* » qui plaisait tant, au contraire, aux gouvernants conservateurs de Florence. « *La voie moyenne serait la plus sûre* », écrit Machiavel dans les *Discours*, III, 2, « *si on pouvait la suivre. Comme je crois que c'est impossible, il faut se déterminer* ». La forme virtuose de l'action est l'inverse du compromis : il s'agit de s'arracher à sa nature et à l'habitude, de renoncer aux demi-mesures frileuses, pour s'engager au contraire jusqu'au bout dans une voie déterminée. « *L'elezione* », c'est-à-dire l'hésitation, la tergiversation, ne font que brouiller le message politique et, à terme, conduisent à se laisser imposer ses décisions par la nécessité : « *Les républiques irrésolues ne font jamais le bon choix, sauf sous la contrainte, parce que leur faiblesse ne les laisse jamais décider dès qu'il y a quelque doute. Si celui-ci n'est pas levé par une force qui les contraint, elles demeurent toujours dans l'expectative* », écrit-il dans les *Discours*, 1, 38. Pouvoir afficher la couleur de son action, c'est donc faire un choix libre de soi, qu'il s'agisse d'un prince, d'une assemblée ou d'un pays. La détermination avec laquelle le prince se définit par rapport à un allié ou un ennemi, ou bien encore par rapport à son peuple, est la condition de la réussite de son action, qui, sans cela, se perd en se diffractant dans le milieu politico-social.

Cependant, la détermination n'équivaut jamais chez Machiavel à

une conduite fixe ou rigide. Il importe toujours, pour échapper aux revirements de fortune, de savoir adapter son action aux circonstances. C'est pourquoi on lit au chapitre XVIII que « *pour un prince, donc, il n'est pas nécessaire d'avoir en fait toutes les qualités susdites, mais il est tout à fait nécessaire de paraître les avoir. J'oserai même dire ceci : si on les a et qu'on les observe toujours, elles sont néfastes ; si on paraît les avoir, elles sont utiles.* » Ce passage est l'un des plus célèbres du *Prince*, et à juste titre : contre toute la métaphysique, Machiavel y affirme la supériorité du paraître sur l'être en politique. Il finit en affirmant que le prince doit donc avoir « *un esprit disposé à tourner selon ce que les vents de la fortune et les variations des choses lui commandent* », fut-il pour cela obligé de renier sa nature, et d'agir non seulement contre ses habitudes mais même « *contre sa parole, contre la charité, contre l'humanité, contre la religion* ». L'apparence de la morale est tout à fait nécessaire, nous l'avons vu, afin de persuader le peuple de donner sa confiance au prince. Mais ce dernier doit rester vigilant, et ne pas se prendre à son propre jeu : l'exercice du pouvoir implique, dès lors qu'il vise le bien commun, que l'on sache « *entrer au mal, y étant contraint* ». Ainsi, l'être moral, comme toute conduite définie une fois pour toutes, peut-il nous conduire à de graves erreurs politiques. C'est ce que fit par exemple Piero Soderini, qui perdit le pouvoir à Florence pour avoir toujours préféré la douceur et la compréhension à la force. Sa moralité se paya au prix de la République, et le dommage qui s'ensuivit pour les Florentins fut bien plus grave que si Soderini avait employé la force pour éviter sa chute.

Il faut donc bien comprendre la traversée des apparences qu'indique Machiavel : il faut savoir user du paraître, parce que c'est ainsi que les hommes se gouvernent. La stratégie des apparences n'est cependant pas une simple dissimulation des intentions mauvaises du prince : c'est une *représentation*, en termes accessibles au peuple, de son propre bien. Ainsi, derrière les apparences, n'y a-t-il aucun projet personnel du prince. Les apparences machiavéliennes ne dissimulent rien : le prince sait s'adapter aux circonstances, il sait donner une « couleur » à son action qui sied à la situation historique, mais il est à chaque fois bien déterminé à agir pour le bien commun. Ainsi échappe-t-on au paradoxe d'un prince « vide », ou « sans qualité », qui ne serait qu'un opportuniste, emmené par le vent de la fortune. On l'a dit, le prince machiavélien n'est pas versatile ni neutre, il est, véritablement, chaque fois ce qu'il paraît être, c'est-à-dire le médiateur entre le peuple et le bien commun – rôle qui implique effectivement qu'il ne recherche rien pour lui-même, mais qu'il soit capable de changer de façon d'opérer, voire d'objectif, en fonction des possibilités offertes par la situation historique.

Le prince doit donc à la fois instaurer un rapport de confiance qui lui garantisse l'appui du peuple qui s'est fié à lui pour se reconnaître dans ses décisions ; mais il doit être également l'artisan de l'apparence de ce rapport. Or, on l'a vu, les actes du pouvoir se travestissent nécessairement, et l'apparence du pouvoir ne coïncide pas avec la fin qu'il vise en réalité. Cependant, puisque ce « mensonge » au peuple est requis pour le mener presque malgré lui vers son intérêt – le salut et la grandeur de l'État – l'apparence du pouvoir est sa réalité même, bien que l'écart entre la réalité et l'apparence soit irréductible. En d'autres termes, la simulation et la dissimulation sont nécessaires à l'État, au point que celles sont la vérité de l'action politique. Le détour par les apparences, plus qu'une dissimulation de la réalité, est le dévoilement d'une vérité politique, celle que Machiavel nomme la « *verità effettuale* », vérité des effets et non des faits.

Commentaire : Note à Raffaello Girolami à l'occasion de son départ le 23 octobre pour l'Espagne auprès de l'Empereur

On voit encore dans ce *Memoriale* écrit en 1522 à l'intention d'un ambassadeur inexpérimenté, la trace des principes énoncés une dizaine d'années auparavant, dans le chapitre XVIII du *Prince*. Désormais exclu du jeu politique, Machiavel y donne une synthèse de son expérience, non plus cette fois à un gouvernant mais à un diplomate. Le principe reste pourtant le même : la politique, que l'on soit prince ou conseiller, est un jeu de miroirs où l'apparence est reine. Cependant, croire que paraître consiste à mentir est d'une naïveté propre à faire perdre tout crédit. Or, de même que la confiance du peuple est la meilleure forteresse du prince, de même, l'atout majeur du diplomate est le crédit qui lui est accordé. C'est pourquoi d'abord Machiavel insiste sur la nécessité de se concilier « *l'oreille du prince* » ; puis il souligne la difficulté de l'exercice consistant à jouer des apparences pour « *acquérir de la réputation* » sans se brader ni mentir, avant d'affirmer que paradoxalement, la transparence est la meilleure des apparences, dans les milieux troubles des intrigues de cour.

« *Exécuter fidèlement une mission, tout homme capable sait le faire, mais l'exécuter convenablement est chose difficile. L'exécute convenablement celui qui connaît bien la nature du prince et de ceux qui le gouvernent, et sait s'accommoder à tout ce qui lui rend plus facile et plus ouvert l'accès aux audiences.*

De sorte que toute entreprise difficile, si on a l'oreille du prince, devient plus facile. Un ambassadeur doit surtout s'efforcer d'acquérir de la

réputation, laquelle s'acquiert en donnant de soi-même l'exemple d'un homme de bien, en étant réputé généreux, honnête, ni avare ni faux, en n'étant pas réputé homme qui croit une chose et en dit une autre. Ce point est fort important, car je connais des hommes qui, pour être sagaces et faux, ont à ce point perdu la confiance d'un prince, qu'ils n'ont jamais pu ensuite négocier avec lui. Bien qu'il soit parfois nécessaire de dissimuler une chose par des paroles, il faut le faire de telle façon que cela n'apparaisse pas, ou que, si cela apparaît, l'on ait une défense préparée et prompte.

[...] Comme il y a toujours dans les cours diverses espèces d'intrigants, qui sont en éveil pour apprendre les choses en train, il est très à propos de se faire l'ami de tous, afin de pouvoir apprendre des choses de la bouche de chacun. L'amitié de ces gens-là s'acquiert en les traitant à force de banquets et de jeux. [...]

Car, ce que l'un ne sait pas, l'autre le sait, et le plus souvent tous savent tout. Mais celui qui veut que les autres lui disent ce qu'ils savent doit dire lui-même aux autres ce qu'il sait ; car la meilleure façon d'avoir des informations est d'en donner. »

Le premier souci de Machiavel est de faire clairement la distinction entre « *exécuter fidèlement* » et « *exécuter convenablement* » une mission : ce que l'on attend d'un ambassadeur dépasse la simple loyauté à son mandataire. Certes, cette qualité morale est censée se trouver chez tout diplomate « *capable* » envoyé à l'étranger représenter les intérêts de son pays. Néanmoins, une fois encore, la morale ne suffit pas : un ambassadeur ne doit pas se contenter d'obéir aux ordres, il doit en plus pénétrer le plus avant possible dans les intentions de son hôte. En somme, il doit pour un temps devenir courtisan de ce prince : cela demande de sa part plus que de la docilité – du génie. À cette fin, il doit se faire grand connaisseur de « *la nature du prince et de ceux qui le gouvernent* ». Rappelons que dans la dédicace du *Prince* déjà, Machiavel s'attribuait à lui-même ce rôle de peintre de la nature des princes. On pouvait y voir, dix ans avant ce texte, poindre l'idée que les conseillers des princes étaient les mieux placés, compte tenu de leur extériorité aux cercles du pouvoir, pour connaître les princes – de même que les princes connaissent mieux les peuples qu'eux-mêmes. L'ambassadeur devra donc à la fois garder assez de recul à l'égard du prince pour pouvoir faire de lui et de ses proches (« *ceux qui le gouvernent* ») une description objective et utile, et à la fois s'approcher suffisamment de lui pour avoir son « *oreille* ». Cela suppose une grande capacité à « *s'accommoder à tout* », à se plier aux contraintes de la nouveauté et de l'étrangeté des coutumes et des lois, à savoir adapter son discours et son attitude à ce qui lui paraît opportun. On reconnaît ici encore le principe virtuose de l'adaptation

de l'action à ses conditions, aussi valable pour un gouvernant que pour un diplomate. On voit aussi combien Machiavel accorde d'importance à « l'optique » en politique : tout est affaire de perspective, de recul, de visibilité. L'effectif est le visible, chez Machiavel, et dans cette mesure, l'apparence vaut pour l'être.

Ainsi, rien n'est plus important que l'apparence que l'ambassadeur va donner de lui-même : « *un ambassadeur doit s'efforcer d'acquérir de la réputation* », or cette réputation ne peut être que celle d'un « *homme de bien* », afin que le diplomate se concilie les faveurs du prince. De même qu'au chapitre XVIII du *Prince*, Machiavel conseillait de « *paraître miséricordieux, fidèle à sa parole, humain, honnête, religieux* », de même ici, l'ambassadeur doit « *être réputé* » franc, loyal, honnête et généreux. Et si dans le *Prince*, Machiavel ajoutait immédiatement « *et de l'être* », ici, il insiste sur le fait que « *ce point est fort important* », car des hommes qui n'étaient que « *sagaces et faux* » ont perdu totalement leur crédit auprès du prince pour cela. L'exercice est ardu, et le jeu des apparences semble soudain bien plus compliqué qu'on aurait pu le croire. Un homme simplement faux ne saurait obtenir la confiance du prince ; un autre, qui serait naïvement franc, faillirait à sa mission. Il faut donc savoir être sincère tout en connaissant parfaitement les limites de la loyauté, pour ne pas s'engager inconsidérément ni sur la voie du mensonge, ni sur celle de la vérité. Étroite est donc la marge de manœuvre du diplomate, qui doit par conséquent être réellement loyal, mais savoir ne pas l'être lorsqu'il est « *nécessaire de dissimuler une chose par des paroles* ». Jamais ce mensonge ne doit être gratuit, jamais non plus il ne doit être découvert sans que l'on ait déjà « *une défense préparée et prompte* ». Le rôle de l'ambassadeur suppose donc qu'il soit réellement honnête, mais qu'il dispose en plus d'un « savoir mentir » : la dissimulation ne s'improvise pas, mais suppose au contraire une grande connaissance des enjeux politiques et de la nature des protagonistes.

Le dernier moment du texte finit d'éclairer ce jeu d'apparences autour du pouvoir politique. Un autre aspect essentiel de la tâche de l'ambassadeur est la collecte d'informations, et par conséquent son insertion dans les milieux « *d'intrigants* » gravitant autour du pouvoir. Une fois de plus, il s'agit pour le diplomate d'apparaître inoffensif, et même plus, de « *se faire l'ami de tous* ». Tous savent tout, mais l'un dira ce que l'autre a tu, et c'est pourquoi il vaut mieux croiser le plus grand nombre de témoignages possibles. À cette fin, les « *banquets* » et les « *jeux* » serviront d'appâts, quoique l'ambassadeur lui-même pense de ces distractions, et des personnes qu'il y conviera. On pourrait voir là un *summum* d'hypocrisie, alors que nous sommes manifestement toujours dans le même jeu de miroir : « *celui qui veut que les autres lui*

disent ce qu'ils savent, doit dire lui-même ce qu'il sait ; car la meilleure façon d'avoir des informations est d'en donner. » Dans le monde trouble où évolue Girolami, « dire » et « savoir » sont deux actions dissymétriques : on sait toujours plus que ce que l'on dit – ou inversement. Ceci étant posé, le calcul d'intérêt est vite fait : une certaine forme de transparence vaut mieux qu'une attitude secrète qui refroidirait la confiance de tous les interlocuteurs. On constate alors une réciprocité de l'apparence, où, paradoxalement, s'enracine la nécessité de la plus grande véracité possible.

Apparence contre apparence, il semble que ce qui émane de ce jeu de miroirs soit avant tout la nécessité de la vérité. Vérité effective, sans aucun doute, c'est-à-dire engagée, orientée et nécessitée par l'action : comme le prince, le diplomate doit savoir « *entrer au mal s'il y a nécessité* ». Mais l'on voit bien à présent, que si l'apparence est le lieu de la vérité politique, elle ne saurait se réduire à un pur et simple usage du mensonge.

Le bien commun

Dans la conception thomiste et aristotélicienne du bien commun, s'imposait l'évidence que le bien particulier tendait au bien commun comme à sa fin : le bien de la communauté est plus divin que celui de l'individu et se le subordonne, de la même façon que « *le civil commande au militaire, le militaire à l'équestre, et la navigation à l'arsenal* », comme l'écrivait saint Thomas dans le *Contra Gentiles*, III, 17. De même, Aristote, dans *L'Éthique à Nicomaque*, I, 1, dit que « *le bien est assurément aimable même pour un individu isolé, mais il est plus beau et plus divin appliqué à une nation ou à des cités* ». Machiavel, quant à lui, ne place pas le bien commun dans le prolongement du bien particulier. La nature humaine produit une solution de continuité, voire une opposition franche, entre l'intérêt général et le bien privé. Pour lui, le bien commun est « *l'intérêt du plus grand nombre* », quelle que soit la valeur morale de cet intérêt : comme chez Aristote, il est la fin de la politique, mais ce n'est pas un « bien » en soi. Il est seulement la condition *sine qua non* de la stabilité du régime, en tant que « *vivere libero* », vivre libre, et non comme perfection morale individuelle élevée à l'universel.

L'idée du bien commun chez Machiavel est en effet toujours associée à celle de la liberté politique, et la liberté à la république. Le concept de *libertas* est encore affecté au XVI^e siècle du sens purement politique « d'indépendance » d'une cité et de régime républicain hérité des guerres médiévales, qui, depuis le XII^e siècle, ont opposé les Communes italiennes à l'Empire. Revendiquer sa liberté, c'est d'abord pour une cité défendre son indépendance en face des prérogatives de l'Empire, et, plus tard, de l'Église, de la monarchie angevine, et des grandes seigneuries de l'Italie du Nord. Au XIV^e siècle, ce sens politique se voit doublé d'un concept juridique, et sera utilisé comme tel par les humanistes civils de la Renaissance.

Cependant, si le bien commun est avant tout liberté, il faut se garder d'une interprétation « angélique » du concept. Le bien commun chez Machiavel s'enracine dans la violence et l'implique ensuite lorsque cela est nécessaire, imposant à l'individu le sacrifice de son être moral au nom de la politique.

Au chapitre IX des *Discours*, I, Machiavel affirme que tout sage législateur doit instaurer des lois qui visent le bien commun.

L'exemple, cependant, est celui de Romulus, qui se définit d'abord comme fratricide, puis comme assassin de son bras droit Titus Tatius Sabinus, comme on l'a dit plus haut. Ce n'est pas un hasard : l'association du bien commun au crime de sang est presque systématique chez Machiavel, qui pose comme principe que la visée éthique passe par la négation de l'individu. Il n'y a pour Machiavel de liberté que comme institution politique, comme le suggère le sens de la *libertas*, et paradoxalement cette liberté se fonde dans la violence. La fondation d'un ordre politique implique la confiscation de l'action et du pouvoir par un seul homme. Or cette appropriation ne peut avoir lieu, d'une part que dans la rupture avec l'ordre précédent, et d'autre part dans l'unicité d'une volonté politique. Le fondateur est un novateur : il doit être seul, et ne peut agir que sur une réalité anomique. L'acte inaugural est donc nécessairement violent, au moins dans la mesure où la transcendance de tout commencement est violente – et ensuite parce que la confiscation du pouvoir absolu par un seul est violence, symbolique ou réelle, pour tous les autres.

Nombreux sont les passages où cette idée apparaît explicitement, mais il n'est sans doute pas indifférent qu'on la trouve dès le début des *Discours* : à propos de ceux qui réprocheraient l'exemple de Romulus à cause de ses crimes odieux, Machiavel répond que « *cette opinion serait exacte, si l'on ne considérait la fin qui l'avait poussé à commettre un tel homicide. On doit prendre ceci pour règle générale : il n'arrive jamais, ou rarement, qu'une république ou un royaume soient bien organisés dès l'origine, ou totalement réformés, sinon par un homme seul.* » L'enjeu est tel, en effet, que l'humanité doit plier devant l'État. Car ce n'est pas l'État comme tel qui doit être la fin ultime des actions du fondateur, mais ce qu'il manifeste : le bien commun. C'est pourquoi l'action la plus éthique est de pouvoir être le plus immoral : le prince fondateur doit abandonner son humanité morale pour pouvoir se servir d'une violence à laquelle il répugne.

Mais le texte comporte une autre exigence : le sage législateur doit désirer être utile « *non à soi, mais au bien commun, non à ses successeurs mais à la patrie de tous.* » Il doit donc aussi lutter contre ses instincts les plus primitifs de conservation de soi et de sa race. La paradoxale *monstruosité du bien commun* apparaît ici au moins autant que celle du fondateur : la patrie de tous exige la mort des hommes. Elle instaure à la fois la possibilité du meurtre réel, y compris lorsque les passions s'y refusent, mais elle impose davantage encore la mort symbolique de l'homme moral dans le prince. La violence politique n'est donc pas atténuée par le but éthique que représente le bien commun : au contraire, c'est un sacrifice encore plus grand que de se livrer corps et âme à la logique de l'action politique, qui ne considère que les

« effets », et non les « faits ». Le prince n'est plus un homme, mais l'instrument du bien commun. Or, c'est de cette renonciation à soi dans la violence que peut naître la liberté. Il faut être seul pour pouvoir créer un ordre politique, et cette solitude absolue du fondateur implique la plus grande violence, celle du sacrifice de son intériorité privée à la publicité du bien commun. Celui qui se trouve donc à la tête de l'instauration d'un ordre nouveau n'est plus « quelqu'un » en propre, mais le support incarné de cette organisation.

La liberté politique et le bien commun s'inaugurent donc dans ce paradoxe : il fallait qu'un homme soit suffisamment seul, radicalement seul au point de ne plus être lui-même, pour que le bien commun ne se confonde plus avec un intérêt particulier. Il n'y a rien de plus public, que le prince dans sa solitude ; entièrement extériorisé, cet être d'apparence concentre dans sa personne le corps politique tout entier. On l'a dit, le prince doit être absolument transparent, et s'effacer en tant que personne devant l'intérêt général. C'est ainsi que Machiavel règle le problème moral de la vertu du prince, et se sépare des *Miroirs* : loin d'être un *parangon* de vertu, une figure exemplaire que ses sujets devraient imiter, le prince doit, pour reprendre *mutatis mutandis* la célèbre distinction de J.-L. Marion, disparaître en tant qu'*idole* politique, et devenir une *icône*, c'est-à-dire non pas tant un objet de contemplation et d'adoration qu'un vecteur invisible, un intermédiaire, entre le peuple et le bien commun. Le bien commun chez Machiavel se fonde donc dans la violence, et exige la « mort » du prince : nous sommes aux antipodes des conceptions chrétienne et grecque de ce terme, qui défendent une idée morale du bien commun et la valeur architectonique de la figure du prince.

Un autre aspect paradoxal du bien commun apparaît dans les *Discours*, II, 2 : « *De toutes les servitudes, la plus dure est celle qui vous soumet à une république. D'une part parce qu'elle est plus longue et que l'on peut moins espérer en sortir ; d'autre part parce que le but de la république est d'énervier et d'affaiblir tous les autres corps pour accroître le sien.* » Si le bien commun peut être à la fois la liberté et la plus terrible des servitudes, c'est que la république est un régime nécessairement en expansion, qui n'a que le choix de croître, ou de mourir. Le bien commun exige en effet en république, que la dynamique ne s'interrompe jamais, et cette perpétuelle activité se nourrit de tout le bien privé qu'elle domine. L'intérêt commun dévore l'intérêt privé, qu'il soit celui des citoyens ou celui des cités plus petites que la république a soumises. La république « *énerv* » et « *affaiblit* » tous les autres corps, parce qu'il ne peut demeurer en face de l'intérêt commun aucune autre fin politique. Ainsi, sous ce régime, le bien commun norme-t-il radicalement toute entreprise politique, mais cette fin

éthique ne doit pas faire croire à une justification morale du pouvoir. La norme éthique se distingue radicalement du bien moral parce qu'elle permet le crime et l'asservissement, mais surtout parce qu'elle est radicalement incommunicable, telle qu'elle, à l'individu. Le bien commun n'est en aucun cas un bien commun à tous : il est le bien public, par opposition au bien particulier ; le bien de l'État, pris en lui-même, *contre* celui des membres de cet État.

Machiavel établit donc une séparation hermétique entre l'ordre privé et l'ordre public, qui rend possible l'existence du bien commun alors que toutes les forces privées, y compris celle du prince, tendent, à l'origine, à sa négation. On pourrait même aller jusqu'à dire qu'aucune expérience individuelle du bien commun n'est possible, dans la mesure où la nature humaine interdit qu'une action puisse y tendre immédiatement. Le peuple et le prince ne font pas l'expérience du bien commun comme un « bien », mais plutôt comme l'absence de toute individuation du bien. Ce second paradoxe, qui fait du bien commun le bien d'aucun homme, achève de donner à cette notion une dimension insaisissable. Comment en effet penser un bien commun, qui voit le jour dans le crime de sang, croît dans la solitude d'un prince quasiment inexistant, et s'épanouit loin du bien-être réel des hommes ?

Machiavel ne crée pourtant pas un concept vide. Le bien commun, tout inexpérimentable qu'il soit, possède bel et bien une forme et un contenu déterminés. Il correspond à une organisation concrète de la cité, et comme tel, il est conditionné par la nature même des États. De même qu'on ne peut pas introduire n'importe quelle forme dans une matière quelconque, de même le bien commun ne se réalise pas sous tous les régimes de la même façon. Dans le *Discursus florentinarum rerum*, Machiavel écrit en effet : « *De la sorte, considérant la différence des époques et des hommes, il ne peut y avoir de plus grande erreur que de croire qu'en une matière si différente, on puisse imprimer une forme identique.* »

Différence de régime, tout d'abord : dans une république, on l'a dit, la liberté est le bien commun par excellence. Elle est partagée entre tous, n'appartenant ainsi à personne, mais impliquant impérativement la responsabilité de chacun pour sa conservation. Dans une monarchie, en revanche, le pouvoir politique ne garantit la liberté du peuple qu'indirectement, par la puissance de l'État. Ainsi, si le bien commun est le même dans une monarchie et dans une république, il est cependant qualitativement différent : liberté sous la république, pouvoir sous la monarchie. Ce n'est qu'en déterminant le but (expansion ou conservation), la nature de la cité (ancienne république ou peuple habitué à la sujétion) et l'humeur dominante

(peuple ou grands), qu'un prince doit choisir entre ces deux formes, république ou monarchie, et, à l'intérieur d'un régime donné, entre un « *governo largo* » (ouvert au plus grand nombre), « *stretto* » (réservé aux grands) ou mixte : le *Discursus florentinarum rerum* en donne une démonstration magistrale, adressée au futur pape Clément VII, le cardinal Giulio Giuliano Médicis.

Ensuite, comme le bien commun ne surgit que dans l'adéquation entre la matière d'une cité et la forme politique que le prince lui imprime, il ne peut naître que d'une *conformité* entre le projet politique et la qualité des temps. On ne peut pas, par exemple, rendre libre sans beaucoup de difficultés une cité habituée à l'esclavage ; de même, on n'instaurera pas le bien commun aussi facilement dans une cité corrompue que dans une société civile saine. Le bien commun n'est donc pas un idéal *a priori*, défini dans l'absolu, mais la forme singulière de liberté politique qu'un régime particulier, en un temps et un lieu défini, peut espérer atteindre. Il est issu d'une nécessité *pragmatique* : ce n'est pas un idéal altruiste ou philanthrope, une belle idée humaniste, mais la forme optimale d'un régime donné.

De plus, si le bien commun n'a pas de contenu moral, il a toujours un contenu éthique, précisément dans la mesure où il ne tient pas compte des intérêts particuliers. L'État qui serait au service du bien privé courrait, démontre Machiavel, à sa dispersion et à sa division. L'exemple de Florence, dans les *Histoires florentines*, VII, 1, est éloquent : « À Florence, les inimitiés ont toujours été accompagnées de partis et ont donc toujours été nuisibles. Un parti vainqueur n'est resté uni que du vivant du parti adverse. Lorsque celui-ci avait disparu, le parti régnant, n'ayant aucune crainte qui le retint ni règle interne, se divisait à nouveau. » Il y a dans la nature humaine une tendance individualiste, qui pousse chaque ensemble à se diviser en sous-ensembles de plus en plus petits, lorsqu'il ne lutte pas contre un ensemble rival. L'opposition à un ennemi extérieur est la seule force de cohésion que les hommes connaissent – cohésion éphémère, puisqu'elle ne dure que jusqu'à la victoire. Ainsi, l'exercice du pouvoir doit-il être mis hors de portée de quelque parti, faction ou groupe d'influence que ce soit, sans quoi il risque de sombrer avec lui. Dès lors que le jeu politique perd de vue le bien commun, il se disloque et disparaît. L'atomisation des volontés politiques enrayer la dynamique de l'État, le vide de sa force, et, à terme, le pulvérise. L'hétéronomie que représente le bien commun est donc nécessaire à la cohésion du régime.

Le cas limite est celui du tyran qui s'empare du pouvoir pour lui-même et ses proches. Ce régime est, selon Machiavel, infailliblement condamné à plus ou moins long terme. Le peuple, humeur toujours majoritaire, est l'assise et comme la forteresse du prince. En vertu de

l'équilibre des humeurs, un régime qui veut durer se voit dans la nécessité de donner un débouché légal à ses ambitions : « *Il n'est donc rien qui rende une république plus stable et assurée que de l'organiser de façon telle que l'altération des ferments (umori) qui l'agitent ait une voie où s'épancher, prévue par la loi* », écrit Machiavel dans les *Discours*, I, 7. Dans le cas contraire, si le tyran s'entête à vouloir confisquer le pouvoir et utiliser ainsi le bien commun à ses propres fins, il entre dans un rapport de force avec ses sujets, qui le contraint à un mauvais usage de la violence, c'est-à-dire un usage permanent et peu efficace, ce qui finit par lui attirer la haine de son peuple. C'est ce que Machiavel explique au chapitre VIII du *Prince* : « *Qui fait différemment, soit par timidité, soit par mauvais calcul, est toujours contraint de tenir le couteau à la main, et il ne peut jamais se fonder sur ses sujets, ceux-ci ne pouvant, à cause de ses violences récentes et continues, être sûrs de lui.* »

Ainsi Machiavel fonde-t-il éthiquement et pragmatiquement la nécessité du bien commun : le peuple doit être représenté politiquement, sous peine d'une révolution, et il ne doit pas être injustement réprimé, sauf à vouloir vivre dans la peur permanente d'un assassinat. Ce n'est donc pas parce qu'il est moralement bon, que le bien commun doit être poursuivi, mais parce qu'il est une fin nécessaire à la stabilité du régime. Dès lors que la violence n'est pas ordonnée au « *profit du plus grand nombre* », elle se retourne contre le tyran.

Mais la force n'est pas bannie *a priori*, puisqu'il existe « *un bon usage de la cruauté* », conforme au bien commun, qui consiste, écrit Machiavel dans le même chapitre, en des violences « *que l'on fait d'un coup, par nécessité de sécurité, et en quoi on ne persiste plus ensuite, mais que l'on convertit dans le plus grand profit possible pour ses sujets.* » Ceux qui voulurent gouverner par des prières et « *s'effondrèrent au milieu de leurs institutions* » payèrent le prix fort pour avoir ignoré cette nécessité de l'usage de la force, et firent finalement plus de mal que de bien à leurs sujets. Florence en sait quelque chose, qui perdit la république à cause de la répugnance de son gonfalonier à utiliser des moyens violents pour assurer son pouvoir. Le paradoxe de Romulus, l'anti-Soderini, s'éclaire donc ici : le bien commun s'instaure par la violence, en vertu de la nécessité pragmatique qui fait de la force le garant de la loi.

Quant aux paradoxes de la disparition du prince et de l'étrangeté du bien commun au bien tout court, ils se résolvent, pourrait-on dire, mécaniquement. En effet, l'ordre politique ne peut chez Machiavel se constituer que dans la négation des appétits particuliers, parce qu'il est la force de cohésion des opinions disparates, cohésion qu'il obtient en s'opposant à elles par la rigidité des lois, appuyées sur la force. À

l'instar du parallélogramme de Galilée, la cité construit une « résultante » de forces, virtuelle mais seule effective, engendrée par l'opposition des deux grandes forces divergentes que sont les humeurs contradictoires du peuple et des grands. Le bien commun s'élève par construction (c'est tout le travail du pouvoir tel qu'il est décrit dans le *Prince*) ou par éducation (comme le montrent les *Discours*) au-dessus des intérêts particuliers, pour en convertir le mouvement de dispersion en un mouvement de croissance commune équilibrée. Il faut donc penser que le bien commun, résultante du conflit des hommes, est une authentique communauté d'intérêts divergents.

On comprend pourquoi Machiavel écrit au chapitre V des *Discours*, I, que « *toutes les lois favorables à la liberté* » proviennent de l'opposition des humeurs : le bien commun émane du jeu politique – il ne l'ordonne pas d'abord. Il est, si l'on peut risquer l'expression, une réalité « virtuelle » : produit par la *virtù* d'un homme ou des lois, il est de l'ordre de l'apparence efficace. Le bien commun peut donc tolérer les éclats et les emportements du conflit des aspirations opposées, parce qu'il naît d'elles. Les citoyens alors « *lui sont utiles, car, pour l'emporter, ils s'emploient à la gloire de la république et se respectent les uns les autres, afin de ne pas dépasser les limites de la loi* ». Les intérêts personnels, en s'entre-empêchant, concourent au bien commun, tant qu'ils demeurent dans les limites de la loi. On ne peut donc pas penser le bien commun comme une valeur morale transcendante qu'il faudrait viser *a priori*, mais plutôt comme une réalité qui se construit ici et maintenant, et qui s'élève de l'interaction des conflits personnels.

S'il n'est pas un « bien », et s'il n'est assignable à rien ni personne en particulier, le bien commun peut toutefois être considéré comme la seule valeur absolue du monde machiavélien. Érigeant le bien commun en norme universelle, quoiqu'*a posteriori*, de l'action politique, Machiavel fonde encore bien plus solidement son existence que s'il l'avait fait dépendre de la volonté particulière d'un homme. Le bien commun seul doit normer le jeu politique, et il s'élèvera inmanquablement dans une cité bien organisée, de la même façon et avec la même nécessité, qu'une plante bien taillée verra ses branches devenir toujours « *plus vertes et plus fécondes* ».

Commentaire : *Discursus florentinarum rerum*

En 1519, la mort de Laurent de Médicis, le petit-fils de Laurent le Magnifique, semble offrir à Machiavel l'occasion de revenir aux affaires. Ce *Discours sur les affaires de Florence après la mort du jeune Laurent de Médicis*, écrit en 1520, est un plaidoyer pour une réforme

des institutions de la cité. Compte tenu de la fragilité soudaine de la position des Médicis, qui n'ont plus de chef naturel, Machiavel évoque dans ce texte la nécessité de revenir à une constitution de type républicain – ou tout au moins d'instaurer un régime de transition, qui permettrait aux Médicis de se garder des deux périls qui les guettent désormais : la rivalité des optimates d'un côté, et la chute de la cité dans l'anarchie populaire de l'autre. Le but non avoué de l'ancien bras droit de Soderini est évidemment de restaurer à Florence la démocratie perdue en 1512 : la façon dont il amène le cardinal Giulio de Médicis, futur Clément VII, à considérer la république comme unique issue politique pour Florence, fait de ce *Discursus* un des plus beaux moments « machiavéliens » du corpus. Rêveur, utopiste, voire « irréaliste » selon Ch. Bec, Machiavel poursuit en tout cas ici un idéal incontestablement républicain. Après un état des lieux de la situation politique florentine, Machiavel expose la nécessité pragmatique du bien commun, c'est-à-dire, montre-t-il enfin, de la liberté sous sa forme républicaine.

« La raison pour laquelle tous ces gouvernements ont été défectueux est que les réformes successives ont été faites non pas pour la satisfaction du bien commun, mais pour le renforcement et la sécurité d'un parti : cette sécurité n'a pas été encore obtenue, parce qu'il y a toujours eu un parti mécontent qui a toujours été un puissant instrument pour ceux qui ont désiré changer le régime. [...] Si elle désire créer à Florence un régime stable pour sa gloire et le salut de ses amis, Votre Sainteté ne peut donc y établir qu'une vraie monarchie ou une république dotée de tous ses organes. Toutes les autres choses sont vaines et de très courte durée. [...] Qu'il survienne un incident et que la cité ne soit pas réordonnée d'une autre façon, il adviendra l'une ou l'autre des choses suivantes, ou les deux à la fois. Ou bien apparaîtra un chef issu tout à coup des désordres, pour défendre l'État par les armes et la violence ; ou bien un parti courra ouvrir la salle du Conseil et donnera l'autre parti en proie. Quelle que soit celle des deux choses qui advienne (Dieu nous en garde !), que Votre Sainteté pense combien de meurtres, combien de bannissements, combien d'extorsion il en résulterait, de quoi faire mourir de douleur le plus cruel des hommes, pour ne pas parler de Votre Sainteté, qui est très miséricordieuse. Il n'est pas d'autre voie pour échapper à ces maux que de faire en sorte que les institutions de la cité puissent tenir debout d'elles-mêmes ; elles tiendront toujours debout lorsque chacun y mettra la main ; que chacun saura ce qu'il a à faire et en qui il peut avoir confiance : et lorsqu'aucune catégorie de citoyens ne désirera de changement, soit par peur pour soi-même, soit par ambition. »

Le constat est rapide, amer et direct : Florence, depuis 1393, n'a jamais connu de gouvernement satisfaisant. Remontant à la réforme de Maso degli Albizzi, Machiavel a énuméré plus haut les défauts des gouvernements successifs : la monarchie de Côme l'ancien, puis de Laurent le Magnifique, bénéficia de la faveur du peuple et de la sagesse de ces princes, mais manifesta une perpétuelle instabilité. La république de Soderini, instaurée à la faveur de l'entrée de Charles VIII à Florence, dépendait trop de la personnalité du gonfalonnier – qui l'entraîna dans sa chute. Du régime d'après 1512, Machiavel préférera prudemment ne rien dire.

Malgré leur diversité, ces régimes ont un point commun : ils ne permettaient pas de donner satisfaction aux humeurs de la cité. Lorsque Machiavel écrit qu'ils ne visaient chaque fois qu'un intérêt particulier, il ne s'agit pas nécessairement d'un intérêt individuel : à Soderini, par exemple, il n'est pas reproché d'avoir abusé du pouvoir à des fins personnelles, mais bien plutôt d'avoir à ce point ignoré l'humeur des grands au profit du peuple, qu'il en fit des ennemis et les premiers à regagner les rangs des Médicis lorsque l'occasion s'en présenta. Si l'humeur du peuple est la plus puissante, parce qu'elle a le poids du plus grand nombre, Machiavel précise souvent que l'humeur des grands est plus dangereuse car plus réactive, plus avisée aussi, et plus puissante financièrement. Le petit nombre a, si l'on n'y prend garde, une capacité de nuisance bien supérieure à celle de la foule. Il faut donc satisfaire à *toutes* les humeurs, dans une république : celle qui se sent méprisée ou négligée a tôt fait de saisir le premier levier de changement possible.

C'est pourquoi Machiavel, non sans flagornerie, en appelle à la gloire et au salut de la famille Médicis, pour instaurer un régime bien ordonné, c'est-à-dire « *une vraie monarchie* » ou « *une république avec tous ses organes* ». Il faut entendre par là soit une monarchie entièrement livrée au pouvoir d'un chef incontesté, ce qui, écrit Machiavel, est en l'occurrence rendu difficile par l'absence d'héritier pour le pouvoir médicéen ; soit, et c'est ce que Machiavel va amener le cardinal à considérer comme nécessaire, une république constituée de telle façon que son organisation prévoie des débouchés légitimes aux aspirations de chacune de ses humeurs. Le *Discursus* en identifie trois : « *les premiers, les moyens et les derniers* », c'est-à-dire la noblesse, les grands bourgeois, et enfin la « *masse des citoyens* ». Il n'y a pas d'autre issue, que de prévoir dans l'ordonnancement des institutions futures, une représentation politique pour chacune – ces « *organes* » du corps politique que décrit le reste du *Discursus* – sans quoi le régime est irrémédiablement voué à sa perte.

C'est dans le second mouvement du texte que Machiavel affirme la

nécessité pragmatique d'une telle constitution républicaine : ne pouvant évoquer directement l'assassinat de son lecteur, il montre comment la moralité du cardinal ne pourrait supporter le mauvais usage de la cruauté qu'il serait contraint de faire, s'il choisissait une autre solution. Hors d'une république garante du bien commun, donc, point de salut ! Soit une coalition rivale mettrait le pouvoir médicéen en péril, soit un parti démocratique rouvrirait la fameuse salle du Conseil, instituée en 1494 et fermée par les Médicis, devenue par la suite l'emblème même du pouvoir du peuple, ce qui livrerait Florence à l'anarchie et les grands à la vindicte populaire. Dans tous les cas, il faudrait entrer dans un régime tyrannique, répressif, dont les Médicis n'ont ni les moyens, ni de bénéfice à tirer.

L'ampleur du péril indique enfin clairement la seule issue possible pour les Médicis : rendre le pouvoir en mains propres aux humeurs de la cité, par le biais des institutions, qui organiseront de l'intérieur leur fonctionnement. L'équilibre des institutions sera alors spontanément harmonieux (elles tiendront « *debout d'elles-mêmes* ») : la confiance sera restaurée, et les passions nocives – la « *peur* » et « *l'ambition* », les deux raisons pour lesquelles, selon Machiavel, les hommes désirent le changement – s'éteindront d'elles-mêmes.

On voit parfaitement dans cet extrait comment Machiavel, tout en feignant de conseiller les Médicis pour un pouvoir plus stable et plus durable, les invite à mots couverts à l'instauration d'une république, c'est-à-dire à un régime qui satisfasse le bien commun, et non une famille ou un groupe en particulier. Objectif périlleux, qui consiste en fait à proposer aux Médicis d'abandonner le pouvoir, et de n'avoir plus qu'à « *le surveiller d'un œil seulement* ». Au-delà du double discours de Machiavel, ce texte témoigne d'une foi profonde dans la nécessité radicale du bien commun comme norme et fin de la politique.

L'État

Dans l'œuvre de Machiavel, l'un des emplois courants du mot « état », (*stato* en italien) correspond au terme « territoire », ou « position », au sens géographique. J.-L. Fournel et J.-C. Zancarini faisaient cependant remarquer dans la Postface de leur édition critique du *Prince* que le « *stato* » machiavélien était manifestement en même temps « *une force matérielle – un territoire et des hommes – qui sert à faire la guerre* », et un ensemble de lois et d'institutions propres à organiser et à mettre en œuvre une volonté politique : « *lo stato*, écrivent-ils, est « *un groupe d'hommes armés* », *munis d'une volonté politique, qui s'élabore et s'exprime dans des instances de gouvernement* ». Lorsque Machiavel parle du pouvoir, au sens du trône, il écrit « *stato* » : c'est ainsi, par exemple, qu'il emploie l'expression « *mantenere lo stato* » (conserver son État) au chapitre VIII du *Prince* ; mais il écrit aussi « *accrescere alcuno stato* » (accroître leur état) au sens de leur territoire, au chapitre III.

On peut donc penser que Machiavel entend par *stato* le pouvoir en tant qu'il est *état*, et non force en mouvement, c'est-à-dire en tant qu'il est une réalité stable, objective, et matérielle : c'est un fait historique, tandis que les termes *potestà* ou *potenzia* que Machiavel emploie pour désigner le pouvoir, représentent une puissance non encore réalisée dans une forme objective d'administration ou d'organisation juridique d'un territoire. L'État comme *stato*, qui est sans comparaison le terme que Machiavel emploie le plus fréquemment dans le *Prince* pour désigner un pouvoir institué, parce qu'il est à la fois une réalité matérielle (une « infrastructure » militaire et territoriale) et l'organisation juridico-institutionnelle qui l'ordonne, semble excéder la seule signification de « puissance » ou de « pouvoir », et désigner quelque chose de nouveau.

Cependant, lorsque l'on cherche à savoir si c'est chez Machiavel qu'il faut voir les prémisses d'une pensée de l'État moderne, à savoir un État qui se constitue en sphère politique autonome, séparée de la société civile (qui pour sa part, en tant qu'extension de la famille, a une fin économique et morale), il faut garder à l'esprit que Machiavel affronte, à travers ses textes politiques, un problème tout à fait particulier.

Le Secrétaire, c'est un lieu commun, se refuse à la spéculation vide

et à la fiction : la pensée politique machiavélienne est indissociable de la cité florentine à laquelle, depuis 1498, il a voué le meilleur de son activité. Florence, à l'époque du *Prince*, a retrouvé la domination médicéenne, à laquelle, de 1494 à 1512, elle avait cru pouvoir substituer un État de type républicain – en réalité aristocratique, avec une participation relative du peuple – symbolisé par le Grand Conseil. Sur les détails constitutionnels qui firent la vie politique de la cité toscane pendant ces années, nous nous contenterons de renvoyer le lecteur aux analyses limpides de Félix Gilbert, dans *Machiavel et Guichardin, Politique et histoire à Florence au XVI^e siècle* ; mais il convient, avant d'aller plus loin, de faire une remarque.

La question de la participation du peuple à ce gouvernement s'était posée en 1494, alors que le modèle politique idéal reposait encore sur un schéma hérité d'Aristote, qui se définissait en termes de *politeia* – gouvernement ou constitution harmonieuse – et de gouvernement mixte. Aristote distinguait à l'intérieur de la *polis*, l'un, le « petit nombre » et le « grand nombre », ce qui était l'assise de la distribution du pouvoir : certaines cités le laissaient au grand nombre, d'autre au petit, et d'autres encore se l'étaient vu confisquer par un seul homme. Ainsi, les cités se divisaient-elles selon l'ouverture de leur gouvernement entre démocraties, aristocraties et monarchies. En complexifiant cette classification selon que le groupe gouvernant poursuivait son propre intérêt ou bien celui de tous, on passe d'une classification à trois termes, à une autre à six termes : république (*politeia*)-démocratie, aristocratie-oligarchie, monarchie-tyrannie. Sparte est l'exemple classique d'une ville stable avec un pouvoir mixte, malgré le sacrifice qu'elle exigeait de tout intérêt individuel à celui de l'État ; Athènes, démocratique, avait été instable, même si chez elle le bien commun semblait plus compatible avec le bonheur personnel, puisque son gouvernement était ouvert au plus grand nombre. Si Aristote conclut plutôt en faveur d'Athènes contre Sparte, l'Europe renaissante du XV^e jusqu'au XVIII^e siècle, se prononcera pour les Lacédémoniens. Le problème majeur, celui de la durée des institutions politiques, est donc réglé en grande partie : le gouvernement « mélangé », malgré les difficultés de sa mise en forme institutionnelle, constitue un modèle indépassable.

C'est pourquoi, en 1494, au moment où Florence se retrouve maîtresse d'elle-même après soixante-dix ans de crypto-monarchie médicéenne, tout le monde s'accorde sur la nécessité d'un *governo* républicain. L'immense difficulté était de lui donner une réalité institutionnelle. Machiavel entre sur la scène politique quatre ans après que les ordonnances de décembre 1494 avaient entériné la nouvelle constitution florentine sur le mode du gouvernement mixte,

où globalement, chaque citoyen est susceptible de se charger, à un moment donné, d'une part du pouvoir. *Post res perditas*, au moment où il se met à écrire, poursuivant ainsi son action politique, la question pour lui sera nécessairement de comprendre l'échec de cette république, question rendue plus brûlante encore par les guerres qui ne cessent de diviser et d'asservir les États italiens. Le point de départ de la question politique pour Machiavel, donc, c'est Florence, destinée à inaugurer un nouvel empire, et pourtant tombée dans le chaos. Ces questions se posent avec acuité : comment expliquer la chute de la république ? Y a-t-il un régime qui puisse échapper au cycle de la génération et de la corruption ? Sous quelle forme ?

Machiavel reprend le problème de 1494 à sa racine, et c'est sans doute dans le *Discursus florentinarum rerum*, écrit en 1520, que l'on en trouve l'expression la plus incisive : « *Ceux qui ordonnent une république doivent faire place à trois catégories différentes d'hommes, qui existent dans toutes les cités, c'est-à-dire les premiers (primi), les moyens (mezzani) et les derniers (ultimi). Bien qu'il y ait à Florence l'égalité que l'on a dite plus haut, néanmoins il s'y trouve quelques citoyens d'esprit élevé, qui pensent mériter la préséance sur les autres. Il est nécessaire de les satisfaire en ordonnant la république : le régime précédent s'est effondré pour ne pas avoir satisfait à cette humeur* », et par conséquent, dit Machiavel, on doit à présent supprimer la Seigneurie.

Au terme de sa carrière et presque de sa vie, Machiavel reformule ici la classification aristotélicienne classique des groupes de la *politeia*. Il ne s'agit plus de diviser la *polis* en groupes numériques qui correspondent chacun à une distribution du pouvoir : il faut à présent considérer des « humeurs », mouvantes en quantité comme en qualité. Tout le projet machiavélien repose sur cette refonte de l'État à partir de la satisfaction des humeurs, et qui suppose que l'État n'est pas seulement une constitution appliquée aux hommes pour les faire vivre ensemble harmonieusement, mais qu'il émane des aspirations humaines légitimes, comme la vie d'un corps bien organisé. Aristote écrit dans la *Politique*, III, 9, que l'État est « *la communauté du bien vivre* » : cela vaut pour Machiavel dans la mesure où l'on comprend l'État non pas comme ce qui instaure et permet ce bien-vivre, mais comme ce qui en résulte. L'État doit être la manifestation, dans ses institutions, de la satisfaction des *umori*, c'est-à-dire du bien commun.

Ainsi, dans le *Discursus*, Machiavel procède-t-il en considérant une humeur, et en déterminant ensuite ce que sa satisfaction implique pour les institutions : la satisfaction de la première humeur (*i primi*), on l'a vu, suppose la suppression de la Seigneurie et des collèges tels qu'ils étaient, et d'en reformer une, « *qui ait toute l'autorité et dirige toutes les affaires* ». Quant à la seconde humeur, celle des *mezzani*, leur

satisfaction implique la création d'un second conseil, qui, selon les mêmes règles que le premier, et en collaboration avec lui, tiennent les rênes de la cité. La troisième humeur, celle de « *la masse des citoyens* », *l'universale*, pour être la dernière, n'en est pas moins importante : constituant la base de la république, c'est d'elle que dépend la stabilité de l'ensemble. Ainsi Machiavel demande-t-il aux Médicis de restaurer la salle du Grand Conseil, symbole même de la république pour les citoyens florentins. Cette action d'éclat serait non seulement la condition d'une république bien constituée, puisqu'elle garantirait la satisfaction de l'humeur la plus puissante, mais elle assurerait en même temps la sécurité des princes, ôtant à leurs ennemis une occasion décisive de leur nuire en la rouvrant eux-mêmes. Cet argument à double tranchant est emblématique de la refonte de l'État que Machiavel propose : ce n'est pas parce que la république ainsi ordonnée serait meilleure d'un point de vue moral qu'il faut l'instituer de cette façon, mais parce qu'elle offre la plus grande somme possible des forces en présence. S'il en résulte *ipso facto* une harmonie que la morale approuverait, c'est de surcroît, et c'est aussi la preuve qu'une organisation politique faite selon la *virtù* ne peut pas avoir lieu hors d'une visée du bien commun. La morale et la *virtù* se rejoignent, mais à aucun moment celle-là n'a eu pour celle-ci de fonction normative.

Florence est donc le lieu de la question politique pour Machiavel. La crise des institutions qui s'y fait ressentir est manifestement le point de départ de ses réflexions politiques, fondées dans l'analyse de deux modèles historiques : Rome et Venise.

Florence s'enorgueillit de ses origines romaines, et peut-être faut-il y voir la raison pour laquelle elle est systématiquement mise en parallèle avec la Ville, en opposition à Venise et Sparte. Bruni, dans la deuxième partie de sa *Laudatio Florentinae Urbis*, cherchait à montrer que Florence était à l'origine une colonie romaine, et qu'à ce titre, elle hérite du monde entier par « *un certain droit héréditaire* » (*jure quoddam hereditario*).

Le modèle vénitien, pourtant, semblait l'archétype du régime stable, et inspira même Savonarole au moment de l'instauration de la république florentine. Venise voyait durer ses institutions, depuis des siècles inchangées, fondées sur la domination de la noblesse et la participation réduite du peuple aux décisions du pouvoir. De plus, elle avait acquis une grande puissance maritime, son empire terrestre étant quasiment nul. Comme Sparte, aux lois séculaires, Venise est une cité refermée sur elle-même, hostile aux apports étrangers, qui néglige toute politique extérieure. Diamétralement opposée, Rome fut avant tout une puissance colonisatrice et expansionniste, conquérante mais instable.

Les exemples historiques de Rome et Venise ne sont cependant pas de simples illustrations. Ils sont le moyen pour Machiavel de passer d'une étude théorique du problème du gouvernement – république ou monarchie, et surtout gouvernement « *stretto* » ou « *largo* » – à un projet pratique : laissant de côté l'exemple vénitien, Florence doit selon Machiavel imiter Rome, parce qu'elle doit recouvrer sa puissance et restaurer l'État qu'elle n'est plus.

Rome est le modèle de la cité en expansion. Elle manifeste d'une façon exemplaire la vie du politique, en incarnant la marche, la croissance vers un État stable et puissant, qui marquerait l'avènement de l'État par excellence. Ce corps possède en lui-même, comme tous les autres corps vivants, un principe de corruption, et l'erreur de Rome fut de ne pas avoir su changer sa nature pour se régénérer et préserver sa vie. Le modèle romain est donc l'application d'un principe universel : si toute chose doit ou s'accroître ou dépérir – puisque les États sont comme les organismes vivants – alors Rome représente une moitié du cycle que l'Italie moderne doit non seulement compléter (sortir de la ruine et s'élever de nouveau jusqu'à la gloire), mais encore achever. Rome avait la *virtù* militaire, mais a laissé la corruption la gagner : Florence devra parachever cette *virtù* en la rendant capable du *vivere civile*, c'est-à-dire de dépasser la force par la loi, pour durer. Mais afin de ne pas reproduire l'erreur fatale à Rome, ces institutions devront rester « vivantes », c'est-à-dire demeurer suffisamment souples pour être capables de se régénérer. La vie politique doit être dynamique, permettre le conflit réglé des humeurs et des réajustements constants aux circonstances. On pourrait voir ici annoncée la nécessité d'une « alternance » politique, ou tout au moins celle de l'adaptation à la « qualité des temps », cette fois appliquée aux États.

C'est justement dans ce dépassement nécessaire de la conception du pouvoir comme force armée dans une dynamique politique assurée par les lois, que malgré toute la singularité concrète du projet machiavélien pour Florence, on a pu voir une nouveauté annonçant la conception moderne de l'État. Avec prudence, on peut en effet discerner dans la façon dont Machiavel pense l'État, une séparation de plus en plus nette entre celui-ci et la société civile. À la façon dont Hegel écrira plus tard que l'État est, dans ses institutions, la réalisation de la liberté, on peut reconnaître chez Machiavel un mouvement semblable de désincarnation du pouvoir politique au profit d'institutions qui, seules, garantissent la liberté publique.

Au XVI^e siècle, il semble que l'influence de l'Espagne et de la France, dont Machiavel reconnaît souvent la valeur des institutions, ait inspiré en Italie un renforcement de la classe des fonctionnaires, et

de la « bureaucratie » en général. Cette administration plus puissante, plus présente aussi sur le territoire, et de façon plus continue qu'au Moyen Âge, a, selon Federico Chabod, favorisé l'apparition d'un État centralisateur. Bien sûr, Machiavel ne théorise pas l'État moderne : il n'en donne nulle part la théorie, ni une formule explicite. Au contraire, il soutient que les différences entre les peuples interdisent toute règle universelle quant à la constitution d'un État, chacun n'étant « bon » que lorsqu'il est « adéquat » à la matière sociale à laquelle il entend s'imposer. En pensant toujours l'État en partant de la cité, la pensée politique du Florentin s'inscrit dans un mouvement vertical de bas en haut, depuis les humeurs et la *virtù*, vers l'institution et la constitution étatique. L'État n'étant, donc, jamais pensé en lui-même, on pourrait difficilement attribuer à Machiavel la qualité de premier penseur de l'État moderne.

Nous avons cependant souligné au chapitre X, qu'il admettait que le bien commun ne pouvait être réalisé que dans une structure politique organisée, et ne restait « bien public », qu'aussi longtemps que l'État s'opposait par sa seule autorité à la dissolution de la société civile en individus et partis rivaux. S'il ne produit aucune théorie de l'État, et s'il semble se détacher du problème purement théorique que pose celui-ci, Machiavel ouvre cependant la possibilité d'un questionnement sur l'État, et sur la nécessité de son autonomie, voire de son hétéronomie.

Le bien commun doit être absolument dégagé de tout intérêt particulier, devenir l'image virtuelle du bien de chacun, placée à équidistance de tout désir privé, au point de ne plus avoir rien de commun avec l'homme comme individu. Le citoyen, comme le prince, dès qu'il entre dans une relation politique, est au service de l'État, ce qui ne signifie pas seulement qu'il doit lui sacrifier, au besoin, sa vie et ses biens, mais plus encore, que l'image du bien commun sera désormais le *medium*, le prisme, à travers lequel chacune de ses actions devra être comprise. En retour, il recevra de l'État la paix civile, la sécurité de ses biens, et une participation aux décisions politiques correspondant à ses fonctions – ce qui est, réellement, la liberté publique au XVI^e siècle.

Machiavel procède à une mise entre parenthèses des valeurs morales en politique, afin de pouvoir en constituer une science à part entière. Ce faisant, il ouvre réellement, quoique sans le théoriser, l'espace nécessaire à la pensée d'une distinction nette entre la société civile et l'État. Outre la relation du prince aux sujets, ou de la république aux citoyens, il faut dès lors penser une transcendance de l'État à la société civile, qui la compose tout en la niant. L'État est donc déjà chez Machiavel une réalité paradoxale, qui naît de

l'assentiment extorqué aux hommes, et notamment aux princes, de renoncer au pouvoir au profit des institutions. La république en est la meilleure forme, dans la mesure où le peuple, qui veut seulement « *ne pas être gouverné* », devient, lorsqu'on lui confie le pouvoir, le meilleur garant d'une liberté dont il ne peut pas abuser.

L'originalité de Machiavel aura donc été de penser pour la première fois que la souveraineté est d'autant plus puissante quelle est moins aliénable à un homme, un parti, ou un type de régime : en plaçant la puissance absolue dans la liberté institutionnelle, et en démontrant son irréductible nécessité pragmatique, il est parvenu à démontrer l'hétérogénéité radicale de la politique aux valeurs morales de la société civile. Ainsi, voit-on exposées dans le *Prince* l'impossibilité d'un pouvoir illégitime, la nécessité de la force puis son insuffisance, et enfin la conversion nécessaire du pouvoir en liberté. La désincarnation du pouvoir dans des lois et des assemblées, le mouvement dynamique de croissance et de régénération qui doit animer la vie politique, et l'abstraction du bien commun en république font effectivement de la pensée machiavélique, malgré son enracinement dans l'histoire contemporaine de Florence, un premier tournant significatif vers la conception moderne de l'État.

Commentaire : Discours, 1, 2

Tout le premier livre des *Discours* a pour objet d'expliquer la cause de la grandeur de Rome, et la raison pour laquelle Florence aurait intérêt à l'imiter. C'est pourquoi dès le début de ce second chapitre, intitulé *De combien d'espèces sont les États et quelle fut celle de la République romaine*, Machiavel expose les différents types d'États, tels que la tradition les a définis, tout en montrant l'instabilité de chacun. Il évoque ensuite le « cercle » infini des transformations des États : les six formes de gouvernement ne sont pas six catégories distinctes, mais les étapes successives d'une évolution *a priori* sans fin. Insistant enfin sur la nécessité d'établir à Florence la même stabilité qu'à Rome sous la République, il affirme que le gouvernement mixte, qui permet de concilier dans un même régime les trois principes de pouvoir, constitue un remède à cette instabilité chronique, grâce à une auto-régulation des humeurs, instituée par l'État.

« *Voulant donc parler des institutions de Rome et dire quels événements la conduisirent à sa perfection, j'observerai comment certains auteurs ayant écrit sur les états disent qu'il y en a de trois sortes : qu'ils appellent monarchie, aristocratie et démocratie. Les législateurs doivent choisir l'une*

d'entre elles, selon ce qui leur semble le plus à propos. D'autres auteurs, plus sages selon l'opinion d'un grand nombre, jugent qu'il y a six espèces de gouvernement, dont trois sont exécrables et trois sont bonnes en elles-mêmes, mais si aisément corruptibles quelles en viennent aussi à être pernicieuses. Celles qui sont bonnes sont celles qui sont indiquées ci-dessus. Celles qui sont mauvaises en sont trois autres, qui dépendent de celles-ci, et en sont si proches quelles passent aisément de l'une à l'autre. La monarchie devient facilement tyrannique ; l'aristocratie devient aisément l'État de quelques personnes ; l'État populaire tombe aisément dans le désordre. De sorte qu'un législateur qui établit l'un de ces régimes dans une cité le fait pour peu de temps, car il n'y a pas de remède qui puisse l'empêcher de glisser vers son contraire, du fait de la similitude existant en ce cas entre le vice et la vertu.

[...] Tel est le cercle qu'ont parcouru, et que parcourent tous les États. Ils reviennent rarement aux mêmes formes de gouvernement, parce qu'aucun État ou presque n'a une vie assez longue pour passer plusieurs fois par ces changements et survivre. Mais il arrive souvent qu'en de tels tourments un État dépourvu de sagesse et de force devienne le sujet d'un pays voisin mieux ordonné que lui. S'il n'en était pas ainsi, un État serait capable de passer à l'infini d'un régime à un autre.

Je dis donc que toutes les espèces de gouvernement sont mauvaises, à cause de la brièveté des trois qui sont bonnes et de la malignité des trois mauvaises. Connaissant ces défauts et écartant chacune de ces espèces, les sages législateurs en ont choisi une qui participe de toutes. Ils la jugent plus ferme et plus stable, parce que lorsqu'il y a dans un même État un prince, des optimates et un gouvernement populaire ; chacun surveille l'autre. »

Rome, selon Machiavel, est le modèle naturel de Florence : c'est dans ses institutions que la cité toscane doit puiser l'inspiration de la refonte des siennes. D'abord parce qu'elle a reçu en « héritage » la tâche grandiose de restaurer la grandeur et l'unité de l'Italie, et ensuite parce qu'elle est de même nature qu'elle, par son passé d'ancienne colonie romaine. Avec un souci visible de clarté et de méthode, Machiavel va donc réinscrire l'histoire de Rome dans les catégories classiques de la politique grecque. C'est vraisemblablement à Polybe, dont on sait qu'il a eu connaissance dans les *Orti Oricellarii*, que pense le Secrétaire en rapportant la tripartition monarchie–aristocratie–démocratie de « certains auteurs ». Il convient cependant selon Machiavel de complexifier cette tripartition, car l'histoire montre que rarement ces types de régime ont conservé leur forme théorique idéale. Aux trois premiers s'ajouteront donc, ainsi que le dit Aristote, des formes « dégénérées » : la tyrannie, l'oligarchie, et enfin l'anarchie, ou le « désordre ». Or, on passe extrêmement facilement

d'une forme « saine » à une forme corrompue, parce que chacune contient en elle un ferment d'insatisfaction, du fait des humeurs qui sont négligées ou opprimées : les grands, les « moyens » ou le peuple, selon les cas. Chacun de ces laissés-pour-compte constitue une menace potentielle pour le pouvoir en place, ne désirant qu'une chose : s'emparer pour lui-même d'un pouvoir dont il est privé, et venger les torts dont il a été victime. On comprend pourquoi Machiavel écrit qu'il y a alors une « *similitude* » entre le vice et la vertu : chacun estimant poursuivre un but légitime en renversant la force qui l'opprime, rien ne distingue dans un premier temps un roi d'un tyran, un groupe d'optimates d'un cercle d'oligarques, ou un peuple libre d'une foule licenciée. Seul le temps révèle la dégénérescence du pouvoir, et lorsqu'elle est avérée, il est déjà trop tard.

Machiavel introduit ensuite l'idée selon laquelle ces formes de gouvernement ne sont pas seulement liées deux à deux, mais toutes les six ensemble, en un cercle inexorable. L'idée du cycle des États se trouve déjà sous le nom d'*anacyclosis* dans les *Histoires* de Polybe. Cependant Machiavel y inclut les formes corrompues en tant qu'éléments organiques du développement des États et non comme des anomalies dues à un dysfonctionnement conjoncturel du système politique. C'est ainsi qu'il explique que la monarchie est la forme que les hommes donnent spontanément à l'État de droit, lorsqu'ils sortent de l'état de nature ; que la tyrannie s'instaure ensuite nécessairement par la décadence des héritiers des premiers rois ; qu'elle est renversée par les meilleurs, dont les fils oublient par la suite les principes ; qu'opprimés par ces oligarques orgueilleux, les peuples se révoltent et instaurent la démocratie ; et qu'enfin, livrée à elle-même après avoir répudié ses chefs, celle-ci se transforme en une anarchie que seul un nouveau roi peut ramener à l'ordre. Voilà le « *cercle* » sans fin par lequel passent, selon Machiavel, tous les États, et qu'ils parcoureraient indéfiniment si quelque accident ne les faisait s'effondrer, ou passer sous la domination d'un plus puissant et mieux ordonné.

La corruption et la décadence sont inscrites dans la nature même de ces types de régimes, raison pour laquelle Machiavel les juge « *toutes [...] mauvaises* ». Pourtant, il existe un moyen d'arrêter le cycle : tous ces régimes ont pour défaut d'être, finalement, des régimes « *intermédiaires* » entre une « *vraie monarchie* » et une « *vraie république avec tous ses organes* », comme il l'écrira dans le *Discursus florentinarum rerum*. Les mutations n'étant dues qu'à l'insatisfaction de l'une ou l'autre, ou plusieurs ensembles, des humeurs de la cité, seul un régime « *mixte* », qui donnera un débouché légal à leur ambition, sera susceptible de durer. On retrouve ici l'idée selon laquelle le bien commun est nécessaire à la stabilité d'un régime, au sens où il doit à

la fois permettre l'expression de toutes les aspirations légitimes des acteurs politiques, et placer le pouvoir à équidistance de ces humeurs, afin qu'aucune ne puisse s'en emparer pour elle seule. À ce titre, Rome, qui institua l'opposition des humeurs en créant des consuls (pouvoir monarchique), un sénat (pouvoir aristocratique) et des tribuns de la plèbe (pouvoir démocratique), fut un « *État parfait* », en ce qu'il autorisait l'entre-empêchement des intérêts privés. C'est grâce à « *la désunion de la plèbe et du sénat* » que la République romaine fut une république libre : on peut penser que cette autorégulation des humeurs trouvera un écho chez Montesquieu, par exemple.

L'État apparaît donc ici comme ce « cadre » à l'intérieur duquel seulement peut trouver place une liberté politique : la république bien constituée, c'est-à-dire organisée selon un gouvernement mixte, est la réalisation objective du bien commun, satisfaisant toutes les humeurs de la cité, et ainsi garantissant la stabilité du régime. Le modèle de la République romaine donne à Florence une forme pour son action politique. Cependant, fidèle à sa conception dynamique de l'imitation, Machiavel ne pense pas que la cité toscane doive se contenter de reproduire les institutions antiques, ce qui serait impossible, mais plutôt en ressusciter la *virtù*. La tâche de Florence est d'achever ce que Rome n'a pu mener à bien, c'est-à-dire créer autour d'elle une véritable unité italienne, et, qui sait, trois siècles et demi avant Garibaldi, poser les premières pierres d'un État national ?

Lexique

Aboulie : d'abord phénomène psychiatrique, l'aboulie, ou absence de volonté (boulè, en grec), se traduit par l'incapacité d'un sujet à mettre en œuvre ses projets ou à prendre des décisions. On a employé ici ce terme en un sens métaphorique, appliqué à la politique, pour désigner l'effet délétère de la religion chrétienne, selon Machiavel, sur le citoyen, qui place dans l'au-delà tout espoir et toute récompense, éteignant ainsi en lui toute volonté politique terrestre.

Anomique : se dit d'un individu, et, par extension, d'une société, où les règles (nomos, en grec, signifie ordre, structure, loi) qui guident les comportements ont perdu leur pouvoir, ou se contredisent, ou encore doivent être remplacées car elles ne correspondent plus aux besoins d'une société en pleine mutation, l'anomie est un des principaux concepts sociologiques forgés par Émile Durkheim, qui, dans son ouvrage sur *Le Suicide*, y voit la cause d'une « démoralisation » des individus, qui peut conduire au suicide. Même si une société anomique est privée de ses repères et tend à la désintégration des règles qui fondent l'ordre social, il ne faut pas confondre l'anomie et l'anarchie, qui signifie littéralement « absence de pouvoir » (du préfixe privatif an-, et archos, pouvoir, en grec). En effet, l'anarchie désigne l'absence de commandement qui impose la loi par la force, mais elle n'est pas incompatible avec la notion d'ordre – tandis que l'anomie ne désigne pas tant la disparition de la structure politique d'un État, que celle de toutes les règles qui l'ordonnent.

Arcana imperil : littéralement, en latin, « les arcanes du pouvoir », c'est-à-dire les secrets d'État. Cette locution est fréquemment employée pour désigner la raison d'État, autrement dit, l'ensemble des manœuvres diplomatiques, militaires et politiques, enfreignant le droit commun, qu'un État s'autorise à accomplir au nom de sa conservation, et qui doivent rester secrètes. La notion même de « raison d'État » fut forgée à la fin du XVI^e siècle par Giovanni Botero.

Contingence : désigne tout ce qui peut aussi bien être que ne pas être. En ceci, la contingence est l'inverse de la nécessité. En logique, par exemple, une proposition contingente n'est pas nécessaire, elle pourrait être fausse. Sa validité dépend des circonstances, tandis qu'une proposition nécessaire est absolument vraie, quelles que soient les conditions de son énonciation. De même que le « contingent »

d'une armée est un ensemble variable d'hommes mobilisables, de même la contingence du monde désigne sa variabilité, son inconstance. Le hasard et la fortune sont des facteurs de contingence dans l'action humaine, qui, dès lors qu'elle leur est soumise – soit par imprévoyance, soit par erreur de jugement – voit son résultat devenir aléatoire.

Corruption : ce terme s'entend chez Machiavel en deux sens. D'abord, il peut s'agir d'un sens antique, hérité d'Aristote (*De la génération et de la corruption*), qui désigne la dégénérescence naturelle de tout corps vivant, la corruption est alors synonyme d'altération, corrosion ou vieillissement, sans aucune connotation morale. Cette loi de la nature vaut aussi, selon Machiavel, pour les corps politiques. À la signification biologique s'ajoute alors un sens moral : la mort des cités est invariablement causée par la corruption de ses membres, cette fois comprise comme perversion, abus de pouvoir ou malversations.

Dialectique : processus cognitif consistant à appliquer aux objets de la réflexion l'ordre logique de tout processus de dépassement du multiple vers une unité (conceptuelle ou naturelle). D'abord art du dialogue dans l'antiquité, bien distingué par Platon de la rhétorique des sophistes, la dialectique désigne par voie de conséquence une façon d'ordonner les concepts pour dépasser la contradiction – ou du moins la contingence – du divers sensible. Elle se figura ensuite dans le célèbre « plan dialectique » qui oppose une thèse et son antithèse, puis vise à résoudre cette tension en une synthèse. Chez Aristote, la dialectique n'est plus qu'un raisonnement fondé dans des opinions probables (issues de l'expérience). C'est ainsi qu'elle prend chez Kant une signification péjorative, en tant qu'elle est la logique de l'apparence transcendante : elle est le raisonnement par lequel la raison croit pouvoir s'élever au-dessus du « *champ de l'expérience possible* », pour connaître des objets métaphysiques pourtant inaccessibles à la connaissance. Quoi qu'il en soit de sa viabilité en tant que raisonnement logique, la dialectique représente pour Hegel un mouvement discontinu de développement du réel, à travers la succession de positions – négations – négations de la négation (*Aufhebung*) d'états historiques, correspondant à la réalisation de l'Esprit par lui-même. La dialectique instaurée par Machiavel entre la virtù et la fortune, par exemple, relève du même mouvement d'engendrement d'une réalité historique par l'opposition féconde de deux principes antithétiques.

Éthique : on appelle ainsi toute réflexion visant à définir un idéal de relations entre les hommes, l'éthique a une visée pratique – c'est-à-dire qu'elle entend être appliquée, et ne pas rester une simple théorie

– et par conséquent, elle est normative : elle édicte des règles. L'objectif de toute éthique est le « *bien-vivre ensemble* », selon l'expression d'Aristote, quel que soit son objet : la politique, une profession, ou encore une science. Comme elle a pour but de rendre harmonieuses et conformes à la dignité humaine ces divers objets, l'éthique est souvent confondue avec la morale (que désignait d'ailleurs le terme latin *ethicus*). Cependant, si cette dernière concerne la distinction d'un Bien et d'un Mal *en soi*, l'éthique est toujours relative à un lieu et un temps donné : elle est susceptible de modifications et de variations, en fonction de nouvelles circonstances économiques, culturelles ou historiques, tandis qu'un principe moral est universel.

Forme : le concept de forme en philosophie prend sa source dans la notion grecque d'*eidos*. Chez Platon, la forme est « l'idée » de la chose, c'est-à-dire son essence. L'idée ici ne signifie pas une production mentale d'un individu, mais la réalité intelligible – la possibilité logique – à partir de laquelle vont se « former » les objets sensibles : la forme du lit est dans la tête de l'ouvrier, avant de « passer » dans la matière pour lui transmettre la « forme » d'un lit. Le terme de forme désigne donc à la fois la silhouette, l'apparence – donc la superficialité d'une chose, par opposition à son « fond » – et en même temps l'essence propre de cette chose, ce qu'elle a de plus abstrait et de plus caractéristique, sans quoi elle ne saurait rien être de déterminé, la matière étant pure puissance d'être, la forme politique que le prince, chez Machiavel, introduit dans la matière sociale, est de cet ordre : il s'agit de la signification, ou de l'ordre propre à cette matière, qui vont lui être transmises par l'action du gouvernant. Sans cela, le peuple resterait sans loi, le pays sans ordre, et l'État sans détermination politique.

Herméneutique : activité d'interprétation des textes philosophiques ou religieux obscurs, elle se confond avec l'exégèse. Du nom du dieu Hermès, messenger et interprète des dieux, l'herméneutique désigne également toute interprétation des phénomènes considérés en tant que signes. C'est pourquoi elle a pu prendre un sens ésotérique, notamment avec l'alchimie (l'« hermétisme »). La philosophie moderne, depuis Schleiermacher (à la fin du XVIII^e siècle), puis Dilthey et son célèbre « *cercle herméneutique* », Heidegger, Gadamer et H.R. Jauss, orienta la signification de l'herméneutique vers une théorie globale de l'interprétation comme relation fondamentale du sujet au monde qui l'entoure.

Hétéronomie : ce terme, forgé sur les racines grecques *hetero-*, autre, et *nomos*, loi, signifie l'état d'une volonté qui reçoit de

l'extérieur les règles lui dictant son action. Cela s'oppose évidemment à l'autonomie, qui est, à l'inverse, la capacité pour un sujet d'avoir à proprement parler une *volonté*, c'est-à-dire, selon Kant, de se déterminer par lui-même – condition *sine qua non* de la moralité. Ici, ces concepts sont employés en un sens politique : le bien commun, ou l'État, est source d'hétéronomie pour l'individu privé, c'est-à-dire qu'il lui impose de l'extérieur une norme ; le bien commun reste étranger et extérieur à l'individu, il constitue pour lui bien davantage une contrainte (voter, payer ses impôts, obéir à la loi...) qu'un véritable « bien ».

Immanent : se dit de tout ce qui est inhérent, interne, à une autre réalité. En tant qu'il signifie ce qui est contenu dans la nature d'un être, ce terme s'oppose à transcendant, qui désigne une réalité se tenant au-delà ou au-dessus d'une autre, d'un point de vue conceptuel. Ainsi, peut-on parler d'une « justice immanente » à la nature lorsque l'on considère que les actes contiennent en eux-mêmes le principe de leur sanction ou récompense.

Intentionnalité : issu de la philosophie médiévale, ce terme est repris à la fin du XIX^e siècle par Franz Brentano, et sera un des concepts majeurs de la philosophie du XX^e siècle, notamment dans la phénoménologie avec Husserl, et l'existentialisme avec Sartre. L'intentionnalité est le propre de la conscience, pour Brentano, et distingue le psychique du physique. Elle désigne la particularité d'une conscience d'être toujours une visée, une intention. « Toute conscience est nécessairement conscience de *quelque chose* », écrivait Husserl : une conscience n'est jamais vide, elle a toujours une fin, un objet, quel qu'il soit (pensée, perception, désir, croyance, etc.).

Logos : terme grec, signifiant à la fois discours, étude, logique et rationalité. Le *logos* chez les grecs anciens désigne la raison des choses comme celle des individus, et peut donc s'entendre à la fois comme « raison » et « motif », à la fois intelligible et sensible : un logos est à l'œuvre dans la nature, assurant sa cohérence et son harmonie, de même que le dialogue (*dia-logos*) est l'activité discursive et rationnelle par laquelle l'esprit humain met en évidence la logique du monde. Dire que Machiavel cherche un nouveau *logos* politique, signifie donc qu'il veut établir une science nouvelle de la politique, mais aussi en renouveler la logique.

Matérialisme : terme générique pour désigner les nombreuses philosophies, qui, depuis Démocrite jusqu'aux neurosciences, en passant par Diderot ou Marx et Engels, postulent que la matière est l'unique principe d'explication de l'Être. On peut, parce qu'il refuse toute spéculation métaphysique, et que pour lui nul principe universel abstrait ne peut être défini en politique, où seule la singularité

concrète des situations compte, voir une forme de matérialisme chez Machiavel.

Métaphysique : ce terme, forgé presque accidentellement vers 60 av. J.-C. à partir du nom donné par Andronicos de Rhodes à la partie des œuvres d'Aristote qui étaient classées « après la *Physique* » (*meta ta physika*), a désigné ensuite sous l'impulsion des platoniciens la science des réalités transcendantes, au-delà de la nature (*physis*, en grec). Ainsi, la métaphysique est-elle la science des premiers principes, ainsi que l'étude de l'âme, de Dieu et du sens de l'existence. Sous le nom d'ontologie, elle concerne l'étude de « *l'Être en tant qu'Être* », selon l'expression d'Aristote, c'est-à-dire l'étude de la « substance », principe premier de toute réalité sensible et intelligible.

Oligarchie : type de régime politique défini notamment par Aristote et Platon, comme étant le gouvernement du petit nombre (*oligos* signifie « peu nombreux » en grec). La plupart des pouvoirs sont alors détenus par une élite, dont la composition est cependant variable : il peut en effet s'agir des meilleurs, ceux qui sont jugés sur leur valeur morale ou militaire (on parle alors d'aristocratie, de *aristos*, meilleur, excellent, en grec, ou du pouvoir des optimales, qui a la même signification en latin) ; mais on trouve aussi parmi les oligarchies des ploutocraties (pouvoir des plus riches), des gérontocraties (pouvoir des plus âgés), des théocraties (pouvoir de Dieu), voire des technocraties, etc. le système oligarchique est instable et complexe : le pouvoir est exercé de façon collégiale, mais les luttes d'influence en ont souvent raison au profit de la monarchie (pouvoir d'un seul), ou de la démocratie (pouvoir du peuple).

Phénoménal : relatif au phénomène. L'origine grecque de ce terme, *phainomena*, le relie au verbe *phainesthai*, apparaître. Le phénomène est donc littéralement une apparition : il désigne tout objet d'expérience sensible, intérieure ou extérieure, saisi par une conscience. Dire que la vérité effective, chez Machiavel, est « phénoménale », cela signifie qu'elle appartient à l'apparence des choses, mais en même temps, en suivant la leçon de la phénoménologie, qu'elle est la révélation même d'un réel qui ne saurait se manifester autrement.

Phronésis : concept grec, et notamment aristotélicien, signifiant « prudence », ou « sagesse pratique ». Dans *l'Éthique à Nicomaque* en particulier, Aristote la définit comme la vertu du sage, qui lui permet d'agir de façon adéquate, en saisissant le moment propice (*kairos*), et en lui indiquant la « juste mesure », le ni trop ni trop peu, chaque fois variable, qui correspond à l'action opportune. La vertu de Machiavel possède bien des points communs avec cette *phronésis*, à ceci près qu'elle ne constitue pas une perfection morale, mais plutôt une

excellence pragmatique.

Politeia : ce terme, à l'histoire ancienne, constitue le titre original de l'œuvre de Platon que Cicéron traduit par *De res publica*. On pourrait donc traduire *politeia* par « république ». Il est en revanche difficile de savoir à quel type exact de gouvernement ce terme est associé chez Aristote, dans *La Constitution d'Athènes*, par exemple, qui semble désigner par là une organisation politique assez variable selon les occurrences. Cette ambiguïté n'est pas résolue, mais il arrive aussi à Aristote de la définir comme constitution mixte (à la fois monarchie, oligarchie et démocratie) : c'est cette dernière acception que la Renaissance retiendra, et dont Machiavel proposera une nouvelle organisation, basée sur les humeurs.

Pragmatique : de *pragma*, chose, en grec. Avant d'être une doctrine philosophique qui postule que l'idée que nous avons des choses n'est que la somme des idées des conséquences pratiques de cet objet (W. James), ce terme désigne toute attitude qui donne le primat à la réalité sensible et aux effets concrets de nos actions. La nécessité pragmatique du bien commun chez Machiavel désigne son origine presque utilitaire : seul compte ce qui est effectif, pour le Florentin. La force avec laquelle la recherche de l'intérêt commun s'impose en politique n'est pas la représentation morale du bien en soi, mais celle, tout à fait concrète, de la stabilité du pouvoir.

République : type de gouvernement, placé par Platon et Aristote, sous le nom de *politeia*, parmi les formes vertueuses de régimes politiques. La république est une forme de démocratie, au sens où elle n'est pas le pouvoir d'un seul ni d'une élite, mais d'une nation tout entière (d'où son nom de *respublica*, « chose publique », en latin). Le pouvoir populaire y est cependant fortement médiatisé par une représentation institutionnelle. La république repose sur ses institutions, qui garantissent le bien commun, mais le peuple n'y gouverne qu'indirectement par l'intermédiaire de représentants élus, exerçant le pouvoir par délégation, et de façon non héréditaire.

Représentation : littéralement, nouvelle présentation. On parle de représentation lorsqu'une image, un signe, un emblème, ou une figure, rend présent et sensible quelque chose qui ne l'est pas. En politique ou en droit, la représentation est la délégation d'un pouvoir à un homme ou une assemblée, la représentation est un des points les plus novateurs de la pensée politique de Machiavel, qui affirme qu'un bon gouvernement doit nécessairement permettre une représentation de chacune des humeurs dans les institutions. Il passe de la représentation comme apparence, à l'idée moderne de représentation politique.

Substance : on appelle substance en philosophie le principe premier de tout étant – autrement dit, l'Être. Elle est ce qui existe par soi-même, sans être un attribut ni une relation, ce qui permène à travers les changements, comme l'indique son étymologie latine *substantia*, littéralement « ce qui se tient en dessous », le substrat. Substantialiser quelque chose, c'est donc en faire une réalité en soi, lui donner forme et consistance, le penser comme une réalité séparée : substantialiser la fortune et la virtù, ce serait les penser comme des entités existant en elles-mêmes, indépendamment du sujet qui les perçoit.

Théorie : ici, ce terme est employé dans son sens aristotélicien, de contemplation spéculative. Chez Aristote, il existe trois types d'action : la *poiésis*, qui désigne l'activité fabricatrice, réservée aux esclaves ; la *praxis*, qui est l'activité de l'homme libre, c'est-à-dire l'action bonne en soi, qui est à elle-même sa propre fin ; et enfin la *theoria*, activité purement spirituelle que ne pratiquent qu'un petit nombre de sages. La contemplation, paradoxalement, est plus « active » que la *poiésis*, parce que la pensée pure est un acte pur. La modernité a complètement renversé cette échelle de valeur, en faisant du travail l'archétype de l'action.

Vita activa, vita contemplativa : cette ancienne distinction, remontant à Philon d'Alexandrie, oppose deux modes de vie antithétiques : la vie active de l'homme engagé dans le monde terrestre, et la vie contemplative du sage, essentiellement tournée vers la spiritualité, le Moyen Âge, suivant Aristote (voir Theoria), postule la supériorité de la vie spirituelle, idéal du philosophe, sur la vie active, tandis que la Renaissance tend à réhabiliter l'action efficace sur la contemplation stérile, l'humanisme du XVI^e siècle voudra cependant voir dans l'harmonie des deux aspects l'idéal de l'homme accompli, à la fois soldat et lettré, à l'image du *Courtisan* de B. Castiglione.
